رسالة في إثبات الواجب

للإمام



ويليها مناقشة علمية جادة

مع أ. عادل ضاهر

محمد أكرم أبو غوش

A Letter about Proving the Inevitable



2 0 1 1

□ مجموع ثلاث رسائل للأئمة الارموي والكاتبي والدواني
تحقيق: محمد أكرم أبو غوش
الطبعة الأولى: ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣ م



دار النُّور المبين للدراسات والنشر

تلفاكس: ٤٦١٥٨٥٩ ، جوال: ٠٧٩٥٣٩٤٣٠٩، ص.ب: ٩٢٥٤٨٠ عمّان ١١١١٩ الأردن.

البريد الالكتروني: info@darannor.com الموقع على شبكة الانترنت: www.darannor.com


بسم الله الرحمن الرحیم

مقدِّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي إليه يرجع الأمر كلُّه، والصلاة والسَّلام على سيدنا ومولانا محمَّد عبدِه ورسوله خير من دلَّ عليه وعلى آله وأصحابه وسلَّم تسليماً.

وبعدُ فإنَّ الله سبحانه وتعالى يمنُّ على من يشاء بمحض الفضل، فمنَّ على هذه الأمَّة بأن جعل فضلاءها أعلى من نصر الحقَّ وأعلاه، وأقوى من بيَّن الدِّين وأجلاه، فأبحروا في بحور المعقولات ليكشفوا عن أسرار المنقولات؛ فأبانوا عن مفاتيح الأسرار، وأبرزوا من التَّنزيل الأنوار.

فما من علم إلا ولأيديهم البيضاء فيه يد، وما من شوامخ الجبال وإلا ولهم فيه قدم وأيُّ قدم.

وإنَّ أعلى هذه العلوم تجريداً وأبعدها نجعاً هو علم الحكمة المسمى بالفلسفة، وهو علمٌ قديم المبتدأ كثير التَّوجُّهات، حقيقته البحث في تفسير الوجود؛ فلذلك جاز أن نحكم بأنَّ كلَّ فرد عاقلٍ من بني البشر فيلسوف من جهة ما! لأنَّ لكلِّ فردٍ طريقة ما لتفسير العالم.

ولمَّا كان أعلى الموجودات وأشرفها هو الواجب الذي لا حول ولا قوَّة إلا به كان أعلى الفلسفة هو العلم الإلهيُّ. فكانت الفلسفة كلُّها كأنَّها رحى تدْوارُها على وسطها الذي يقوم به كلُّها.

وقد اشتطَّ الناس أشتاتاً في تفسير العالم والمبدأ والمعاد، فمن مثبت للواجب ومن منكر ومن سفسطيٍّ[١]، ومن سابح غائص ومن عائم سطحيٍّ، ومن مشرِّق إشراقيٍّ أو مغرِّب مشَّائيٍّ.

حتى بعث الله سبحانه وتعالى رحمته إلى العالمين صلى الله عليه وسلَّم تسليماً؛ فأضاءت للعلوم أنوارها، أزالت عنها عجمتها وأعجمت لها حروفها، وعضدت قويَّها وقتلت ضعيفها حتى لا ترى في أمَّة الإسلام إلا عالياً لم يترك من خصم غير مقصوم، أو سافلاً لم يترك من قول بعد قولٍ هلعاً وتهرُّباً.

وإنَّ الفلسفة في الإسلام قد ظهر انتقالها في الأطوار، وترقِّيها فيها قد كتب من الأسفار حتى انتهت إلى الإمام المحقِّق المقدَّم جلال الدِّين الدَّوَّانيِّ الشافعيِّ الأشعريِّ رحمه الله تعالى ورضي عنه.

فكانت قبلَه مُتلبِّسة تارة من العقلاء وطوراً من أهل الجهل والأغبياء، وتكاثر فيها الارتفاع والهبوط، والصُّعود والسُّقوط.

فقد كان أهلها أوَّلاً على تبع اليونان؛ فأذاقهم أعلام الأئمَّة الشرَّين ففنوا عن آخرهم إلا مكابراً أو فارّاً إلى شكلٍ آخر من الفلسفة.

فأضحى للفلسفة طريقان؛ طريق سار فيه ابن رشد الحفيد ومن تأثر به من المغاربة والغربيين، فأعلنوا السَّطحيَّة لذاتها، وفتحوا باباً للسَّفسطة باسمها وبرسمها. فأثقل ذلك على الغربيين حتى أفضى بهم إلى العلمانيَّة.

---

(١) السفسطة هي الحكمة المموَّهة، والسَّفسطيُّ هو المجادل لمنع الوصول إلى تحقيق.

والطَّريق الثَّاني بأن فرَّ المستمسكون بالعقل منهم إلى القول بوحدة الوجود ليتفادوا كثيراً ممَّا قد وقع فيه السَّابقون من مخالفة الإسلام.

ثمَّ بعد وضوح بطلان أقوال الفلاسفة السَّابقين عمد بعض الأئمَّة إلى تهذيب الفلسفة لأنَّها -على كلِّ حال- ليست مخصوصة بمعتقد دون معتقد؛ فهي لمَّا كانت العلم في الوجود فكلُّ علم راجع إليها.

ورسالة الإمام جلال الدِّين الدَّوَّانيِّ -رحمه الله- قد كتبت في إحدى أخصِّ مسائل الفلسفة وأعلاها، وهي إثبات وجود واجب جميع الممكنات تستند إليه سبحانه وتعالى.

وهذه المسألة أوَّل ما يفارق فيه المؤمن بالله تعالى غيرَ المؤمن به، وآخر ما يجمع قول المؤمنين بالواجب تعالى! فإنَّ الفلاسفة بعد إثبات الواجب تفرَّقوا في وصفه ونعته وتاهوا في كيف تفسير وجود العام بوجوده تعالى.

فكانت رسالة الإمام الدَّوَّانيِّ هذه ملخَّصاً فيها طرق الاستدلال على الواجب[1] بتقسيم وترتيب وتفريع ومناقشة قد صدرت من إمام معتبر، فحقَّ أن يكون لها هذه القيمة والاهتمام والخدمة بالشُّروح والحواشي.

والحقُّ أنَّ هذه الرِّسالة وإن كانت قد كتبت قبل خمسة قرون إلا أنَّا في زماننا هذا ذوو حاجة إليها؛ فقد عملت العوامل على تثبيط الهمم عن اعتلاء القمم في العلوم العقليَّة الإسلاميَّة في العرب، ثمَّ اصطدم المسلمون بالفلسفات الغربيَّة كأنَّ الفلسفة جمعاء جديدة عليهم!

---

(١) وقد ترك الإمام بعض الطرق التي لا يجتمع المتكلمون والفلاسفة معاً في إثباتها.

فلذلك كان الحاجة إلى استكمال العلوّ الذي وصلت إليه الفلسفة الإسلاميَّة بدلاً من السُّقوط في متاهات الفلسفات الغربيَّة، فإنَّك لن تجد في الغربيِّين نداً لأيٍّ من أئمَّة المسلمين بحمد الله تعالى، بل إنَّه في زمان بدء الفلسفة الغربية الحديثة كان ختام الفلسفة الإسلاميَّة.

فلئن كان الغرب قد تخطى مسألة البحث في الإلهيات فمن قبولهم السَّفسطة! فيكون مبتدأ ردِّهم بإرجاعهم عنها.

ولئن كان الغرب على هذه الطريقة فكذلك العلمانيُّون المستعربون! فتراهم قد استطالوا مقلِّدين سفسطائيِّي الغرب أو معتمدين على أصولهم فباتوا منقطعين عن الحضارة الإسلاميَّة إلا بالاسم.

وكذلك هناك من الباحثين المعتقدين بحقِّ العلم وحقيقة العقل، ولكن لمَّا ما كان في السُّوق إلا كاسد البضاعة ظنُّوا أن لا بضاعة إلا الكاسد! أو ظنُّوا أنَّ أفضل هذا الكاسد هو أفضل الموجود فتبعوه لأنَّهم وجدوا «عصارة الإنتاج الإنسانيِّ»!!

فهذه الرِّسالة تُقدَّم تحدِّياً -لمن يفهمها!- ممَّن قد غاب عنهم أنَّ فلاسفة المسلمين أعلى على الحقيقة من أقرانهم الغربيِّين النَّصارى.

ثمَّ إنَّ الإمام الدَّوَّانيَّ -رحمه الله- قد كتب رسالته هذه لطلاب العلم؛ فلا تفيد هذه الرِّسالة المبتدئ فضلاً عن غير الدَّارسِ كتبَ التَّوحيد والعقائد، أمَّا طالب العلم فمفيدة له بالكشف عن الأصول والأقسام.

واللهَ تعالى هو المسؤول للتَّوفيق والعصمة في الدَّارين.

ترجمة الإمام جلال الدِّين الدَّوَّانيّ

التَّعريف بالإمام الدَّوَّانيّ

هو الإمام القاضي المفتي محمَّد بن أسعد الدَّوَّانيُّ الكازرونيُّ الشافعيُّ الأشعريُّ الصِّدِّيقيُّ المنتسب إلى سيدنا ومولانا أبي بكر الصدِّيق رضي الله عنه. إمام المتأخِّرين وخاتمة الأئمَّة المجتهدين.

ولد سنة ٨٣٠هـ وتوفي سنة ٩٢٨هـ على اختلاف بين المؤرخين[١].

قال في «**شذرات الذهب**»[٢]: «وفيها جلال الدِّين محمد بن أسعد الدَّوَّاني -بفتح المهملة وتخفيف النون- نسبة لقرية من كازرون، الكازرونيُّ الشَّافعيُّ الصِّدِّيقيُّ القاضي بإقليم فارس. قال في «**النور السافر**»: هو المذكور بالعلم الكثير، والعلَّامة في المعقول والمنقول. وممَّن أخذ عنه المحيويُّ اللاريُّ وحسن بن البقال. وتقدَّم في العلوم سيما العقليَّات. وأخذ عنه أهل تلك النواحي وارتحلوا إليه من الرُّوم وخراسان وما وراء النَّهر. ذكره السَّخاويُّ في ضوئه فقال: «وسمعت الثَّناء عليه من جماعة ممَّن أخذ عنِّي. واستقرَّه السُّلطان يعقوب في القضاء. وصنَّف الكثير؛ من ذلك شرح على شرح التَّجريد للطوسي عم الانتفاع به وكذا كتب على العضدي مع فصاحة وبلاغة وصلاح وتواضع وهو الآن حي في سنة تسع وتسعين ابن بضع وسبعين».

---

(١) فاختلف بين أن يكون ٩٠٧هـ أو ٩٠٨هـ أو ٩١٨ أو ٩٢٨هـ، لكن ذكر في «**كشف الظنون**» أنَّه ألَّف رسالة في أفعال الله سبحانه وتعالى سنة ٩١٣هـ فيكون الصحيح واحد من الأخيرَين.

(٢) «**شذرات الذهب في أخبار من ذهب**» للعكَّريِّ.

وقد وفَّق الله سبحانه وتعالى الإمام ليبرز عواليَ الكتب وأكابر الطلاب، فاشتهرت كتبه وخدمت بالشُّروح والحواشي.

شيوخ الإمام الدَّوَّاني

يُذكر أنَّه قد أخذ عن المحيويِّ اللاريِّ وحسن ابن البقال وما وجدتُ من ترجمة لأيٍّ منهما، وممَّن أخذ عنه والده أسعد الصِّدِّيقيُّ[١].

تلاميذ الإمام الدَّوَّاني

وهم أفاضل أكابر كثير؛ فمنهم:

١-مظفَّر الدِّين علي بن محمَّد الشِّيرازيُّ؛ قال في «**شذرات الذَّهب**»[٢]: «مظفَّر الدِّين عليُّ بن محمَّد الشِّيرازيُّ العمريُّ الشَّافعيُّ؛ قطن حلب سنة ستَّ عشرة وتسعمئة وأخذ بها عن جماعة منهم الشَّمس بن بلال وكتب حواشي على الكافية. وكان صهرا لمنلا جلال الدَّوَّانيِّ. وكان ماهرا في المنطق حتى كان يقول عنه منلا جلال الدِّين: لو كان المنطق جسماً لكان هو منلا مظفر الدِّين».

٢- عبد الرحمن بن عليِّ ابن المؤيد الأماسيُّ؛ قال في «**الشَّقائق النُّعمانيَّة**»: كان رحمه الله تعالى بالغاً إلى الأمد الأقصى من العلوم العقليَّة، ومنتهياً إلى الغاية القصوى من الفنون النَّقليَّة، بارعاً في الفنون الأدبيَّة وشيخاً في العلوم العربيَّة، وماهراً في التَّفسير والحديث وسائر ما دون في العلوم من القديم والحديث.

---

(١) انظر: «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية» لطاشكبري زادة (١/ ٣٦٤).
(٢) (٨/ ٨٩).

وكان مهيباً عظيم الشَّأن ماهراً في البلاغة والبيان وكان ينظُم بالتركيَّة والفارسيَّة والعربيَّة، وكان حسن الخطِّ جدّاً يكتب أنواع الخطوط».

وقد تلمذ على الإمام الدَّوَّاني سبع سنين وأخذ الإجازة منه.

٣- شاه محمَّد القزوينيُّ؛ كان ماهراً في الطبّ، جاور في مكَّة المكرَّمة زماناً ثمَّ استدعي إلى إسطنبول.وله في التَّفسير كتب.

٤- ابن الكتخدا الكرمانيُّ؛ قال في «الشَّقائق النُّعمانيَّة» (١/ ٢٨٠): «قرأ على علماء عصره منهم المولى العذاريُّ، ثم وصل إلى خدمة المولى خطيب زاده. ثم ارتحل إلى بلاد العجم ووصل إلى خدمة المولى العلَّامة جلال الدِّين الدَّوَّاني، وقرأ عنده مدَّة كبيرة، ثم أتى بلاد الرُّوم، وأرسل معه العلَّامة الدَّوَّاني رسالة في إثبات الواجب الوجود إلى المولى العذاريِّ، وابتهج بذلك المولى العذاريُّ ودرَّس تلك الرِّسالة. حتى أن المولى خطيب زاده حسده على ذلك، ومنعه كثيراً عن إقرائها ولم يمتنع، وقال معتذراً: كيف أترك إقراءها وأنا مستفيد منها»؟!

عصر الإمام الدَّوَّاني علميّاً

صحيح أنَّ الإمام الجلال قد نعى زمانه بضعف الهمم إلى العلم، لكنَّ زمانه كان غنيّاً بالعلماء الأكابر؛ ففي عصره الإمام أبو عبد الله السنوسيُّ توفي سنة ٨٩٥هـ، والإمام جلال الدِّين السيوطيُّ توفي سنة ٩١١هـ، وشيخ الإسلام زكريَّا الأنصاريُّ المتوفَّى سنة ٩٢٦هـ والإمام ابن كمال باشا توفي سنة ٩٤٠هـ.

وهؤلاء هم أكابر العلماء مجموعهم مجموع الأكابر في العلوم جميعاً، فالإمام الدَّوَّاني في الفلسفة والكلام، والإمام السنوسيُّ في الكلام والتَّزكية والفقه والقراءات، والإمام

السُّيوطيُّ في الحديث، والإمام ابن كمال باشا في الفقه والأصول، وشيخ الإسلام زكريَّا الأنصاريُّ جامع للعلوم جامعة بذاته.

بل تراجم تلاميذ الإمام الدَّوَّاني وحدهم كافية في تبيان علوِّ ذاك العصر علمياً.

الإمام الدَّوَّانيّ أشعريّ

قد يقال إنَّ الإمام الدَّوَّانيّ قد صنَّف في الفلسفة ماتِناً وشارحاً فهو فيلسوف؛ فكيف تنسبونه إلى أهل السنَّة والجماعة السَّادة الأشاعرة؟

فالجواب إجماليٌّ وتفصيليّ:

أمَّا الإجماليّ فبأنَّ الاشتغال في الفلسفة لا يعني اعتقاد معتقد الفلاسفة؛ إذ إنَّ الفلسفة هي البحث في الموجود بما هو موجود، وقد اشتغل عدد من علماء أهل السنَّة والجماعة في الفلسفة لسببين:

الأوَّل: لإبطال معتقد الفلاسفة؛ فقد كتب الإمام حجة الإسلام الغزاليّ -رضي الله عنه- في مقاصد الفلاسفة وتوغَّل فيهم. وكذلك فعل الإمام فخر الدِّين الرازيّ -رحمه الله- حتى ذكر أنَّه قد ندم على تضييع وقته في تتبُّع أقوال هؤلاء إذ هم لا يستحقُّون!

الثَّاني: أنَّ الفلسفة من حيث هي أعمُّ من أنَّها نظر في مباحث التوحيد والاعتقاد؛ إذ إنَّ مقصودها تفسير الوجود، وتفسير الوجود يقرِّب المنافع ويدفع المضارَّ في الدَّارين.

والحقُّ أنَّ الأئمَّة وإن كتبوا في الفلسفة فقد كانوا على نقد قول الفلاسفة في هذه الكتب؛ فانظر: «**شرح الإشارات والتَّنبيهات**» و «**الرِّسالة الكماليَّة في الحقائق الإلهيَّة**» للإمام فخر الدِّين الرازيِّ، بل تأمَّل في كلام الإمام الدَّوَّاني في رسالتنا هذه.

أمَّا التفصيليُّ فبأنَّ الإمام الدَّوَّانيّ -رحمه الله- قد كتب في اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة الأشاعرة الكتب المعروفة المعتمدة. وقد قال في «**كشف الظنون**» (١/ ٥٠٩) «وذُكر -من كتاب «**الشَّقائق النُّعمانيَّة**»- أن ابن المؤيد لما وصل إلى خدمة العلامة الدَّوَّاني قال : بأي هديَّة جئت إلينا ؟ قال : بكتاب «**التهافت**» لخواجه زاده[١]. فطالعه مدة وقال : رضي الله تعالى عن صاحبه خلَّصني عن المشقَّة حيث صنَّفه، ولو صنَّفته لبلغ هذه الغاية فحسب، وعنك أيضا حيث أوصلته إلينا، ولو لم يصل إلينا لعزمت على الشُّروع». فيكون الإمام يقيناً ليس على اعتقاد الفلاسفة[٢].

وكذلك يُستدلُّ على هذا المطلوب بأنَّ الإمام في هذه الرِّسالة قد ذيَّل المقصد الأوَّل بإثبات حدوث العالم، والمقصد الثَّاني يمكن أن يقال إنَّه في إثبات حدوث العالم؛ فيكون الإمام قد قال بالقول الذي فارق به المتكلمون الفلاسفة عمليّاً.

ومن المضحكات بعد هذا أنَّ بعض الشيعة من زعم أنَّ الإمام الدَّوَّانيَّ قد صار آخر عمره رافضيّاً مثلهم[٣]! فوا عجباً كيف يستسهل المبتدع الكذب!

والإمام الدَّوَّانيّ أشعريّ حتى وفاته بحسب ما رأينا من ترجمته بأنَّه حتى سنِّ السَّبعين وهو مسلم شافعيٌّ أشعريٌّ! وتلامذته جميعاً إمَّا شافعيَّة أو حنيفيَّة أهل السُّنَّة والجماعة؛ فلو كان قد كفر بعد إيمانه لنقله تلامذته الذين صحبوه أنفسهم، ولشنَّع عليه أقرانه!

---

(١) المتوفَّى سنة ٨٩٣هـ، وقد كتب هذا الكتاب بأمر من السُّلطان محمد الفاتح له ولعلاء الدِّين الطوسيِّ -رحمهم الله جميعاً-.

(٢) وكذلك الإمامان سيف الدِّين الآمديُّ ونجم الدِّين الكاتبيُّ أشعريان يقيناً وإن كانا قد كتبا في الفلسفة.

(٣) وقد اعترف بعضهم بأنَّه -رحمه الله- سنِّي من الجمهور.

هذا وقد صنَّف الإمام الدَّوَّاني كتاب «**الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة**» في الردّ على الشيعة الرافضة، ففي عصر الإمام قامت دولة الصفويِّين الرَّافضة الإماميَّة سنة ٨٩٨هـ، فكان ردُّ الإمام على هؤلاء.

وقد قال الإمام في رسالته هذه التي بين أيدينا (صفحة: ٦٨) : «أو بما شاهدته منهم رأيَ العين حين ابتليت عندهم بالأسر ومكثتُ عندهم قريباً في ثمان سنين، وذلك عند سياحتي لطلب العلم»[١].

ولا يظنُّ أنَّ الذي دعا الرافضة لأن يكذبوا كذبتهم هذه إلا أنَّهم قد رأوا أنَّ الإمام الدَّوَّانيَّ مستحقٌّ لأن يُعتزَّ به لعلمه وعقله، فلمَّا لم يكن ذلك لهم بغير المسلم عندهم جعلوه منهم[٢]!

مصنَّفات الإمام الدَّوَّاني

هي كثيرة مخدومة بالشُّروح والحواشي من كثير من أفاضل العلماء، منها:

في العقائد:

١ - شرح «**العقائد العضديَّة**»؛ والمتن للإمام عضد الدِّين الإيجيِّ.

---

(١) انظر: «**الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة**» للإمام الدَّوَّانيِّ.

(٢) وكذلك زعموا أنَّ أبا نعيم الأصبهانيَّ قد صار شيعيّاً! ففعلَّة هؤلاء هذه لما سبق ولحاجتهم إلى إسناد مذهبهم ببعض العقلاء! وعين فعل الرَّافضة هذا هو فعل المجسِّمة؛ إذ زعموا كاذبين أنَّ الإمام أبا الحسن الأشعريَّ صار آخرَ أمره مجسماً هو والإمام الجوينيَّ والإمام الغزاليَّ والإمام فخر الدِّين الرازيَّ -رحمهم الله جميعاً-! وليس كذبهم ذلك إلا انتصاراً لمعتقدهم بغير طريق العلم لأنَّهم لا يستطيعونه!

٢- شرح «**تهذيب المنطق والكلام**»؛ والمتن للإمام سعد الدِّين التفتازانيِّ.

٣- حاشية على شرح «**تجريد الكلام**»؛ والمتن لنصير الدِّين الطوسيِّ والشَّرح للعلَّامة عليٍّ القوشجي.

٤- رسالة في أفعال الله سبحانه وتعالى.

٥- شرح كلمتي الشهادة.

٦- رسالة في إيمان فرعون؛ شرحها العلَّامة علي القاري[1].

٦- «**الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة**»؛ في الردِّ على الشِّيعة الإماميَّة.

في التَّفسير:

تفسير سور الإخلاص والكافرون والمعوذتين.

---

(١) هذه الرِّسالة موضوعها محلُّه قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُۥ بَغْيًا وَعَدْوًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۞ ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ۞ فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً ۚ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ﴾ [يونس: ٩٠-٩٢]. وكذلك محلُّه قوله تعالى ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ ومن جهة أخرى محلُّ البحث في هذه المسألة فرع عن مسألة التَّوبة وأهل الكبائر والخلود في النَّار. فلا يلزم من عنوانها أن يكون الإمام الدَّوَّاني قد أثبت كون فرعون مؤمناً كإيمان المؤمنين؛ إذ إنَّ صورة إيمان فرعون صورة بحث فقهيٍّ لا لخصوص فرعونِ الأحمق، فالإيمان بالله تعالى عند الموت بعد الغرغرة لا يفيد، فإن حصل فما الفعل؟ وقد أكفر الإمام الدَّوَّانيّ فرعون في غير هذه الرِّسالة -إن كانت هذه ثابتة له ابتداءً-.

في الفقه:

تعليقة على «**الأنوار لعمل الأبرار**» في الفقه الشافعيّ؛ وهي للشَّيخ جمال الدِّين يوسف بن إبراهيم الأردبيليّ

في الفلسفة:

١- شرح «**هياكل النور**»؛ والمتن لشهاب الدِّين السهرورديّ المقتول.

٢- «**رسالة في إثبات الواجب**»؛ وهما رسالتان قديمة وجديدة؛ ورسالتنا هذه هي الرِّسالة القديمة. وعليهما من الشُّروح والحواشي.

٣- شرح رسالة في الجوهر المفارق «**العقل وإثباته**»؛ وهي للنَّصير الطوسيّ.

٤- رسالة في مراتب الوجود.

في غيرها:

١- رسالة في التَّشبيه الذي تضمَّنه قولنا «اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم».

٢- «**لوامع الإشراق في مكارم الأخلاق**»؛ في الحكمة العمليَّة والمنزليَّة والمدنيَّة.

٣- «**الأربعون السُّلطانية في الأحكام الرَّبَّانية**».

٤- «**أنموذج العلوم**».[1]

---

(١) في ترجمة الإمام انظر: «**شذرات الذهب في أخبار من ذهب**» للعكَّريِّ. «**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**» لحاجي خليفة.

العمل في الرِّسالة

هذه الرِّسالة هي «**رسالة إثبات الواجب القديمة**».

وقد اشتغل فيها وخدمها كثير من العلماء بالتَّدريس وكتابة الحواشي، فلذلك كثرت نسخها.

والذي بين يديَّ صور خمس منها هي من:

١- جامعة صلاح الدِّين - العراق. نسخ محمَّد محسن بن محمَّد صالح الدُّوري - بغداد ١٢٢٥هـ. والنُّسخة بيِّنة جيِّدة جدّاً.

٢- معهد الثَّقافة والدِّراسات الشَّرقيَّة - جامعة طوكيو- اليابان. نسخ عليّ بن عبد الكريم بن يعقوب في مدرسة جميلة خاتون - بلدة دارندا ١٠٩٣هـ. والنُّسخة جيِّدة.

٣- جامعة برينستون. نسخ عبد الرحمن بن إبراهيم- بلد ماردين ١٠٤٢هـ. والنُّسخة جيِّدة. وعليه حاشيتا ميرزا جان والملَّا حنفي منفصلتين.

٤- جامعة الملك سعود -السُّعوديَّة. نسخ منصور بن يوسف بن الحسين. والنُّسخة مقبولة ناقصة الورقة الأوَّلى، وزمانها تقديراً في القرن الحادي عشر الهجريِّ.

٥- نسخة يظهر أنَّها تركيَّة، مختومة بختم السَّيِّد أحمد شمس الدِّين نقشبندي سنة ١٣١٧ هـ. والنُّسخة بيِّنة جدّاً، وكلماتها متباعدة فتسهل قراءتها بحمد الله تعالى. إلا أنَّها منقوص تصويرها من الجانب في بعض الصفحات.

والعمل في الرِّسالة كان بإشارة من سيدي الشَّيخ سعيد فودة حفظه الله؛ فكان ابتداء صفُّها وتخريجها بما يليق بها، ثمَّ كتبتُ تقريباً إجماليّاً ربما أفاد منه مَن هو فوق مرحلة المبتدئ. ولخَّصت مسائل الرِّسالة تسهيلاً لعرض المسائل، وقدَّمت هذا التَّلخيص على المتن بحيث يُبتدَأ به فتكون قراءة المتن وَفق ما أسِّس بإذن الله تعالى. ووضعت في الحاشية تقريباً إجمالياً لفقرات المتن لتبيان المعنى العامِّ لها، وهي مرقَّمة بـ (أ) (ب)...، وما كان مرقَّماً بـ (١) (٢)... فلتبيينٍ أو ذكر قريب.

وقد نشرت المختصرات من مثل (مح) لكلمة (محال) و(المط) لكلمة (المطلوب) و (نم) لكلمة (نسلِّم) و (ح) لـ (حينئذ) وغيرها.

واجتهدتُ في ضبط الكلمات واختيار الأصحِّ بين ما اختلفت فيه نسخ الرِّسالة التي حصَّلتُ، وصحَّحت -جهدي- ما كان من خطأ في التَّذكير والتَّأنيث، ولم أُشِرْ إلى ذلك حذراً من التَّطويل بما ليس بمقصود؛ إذ الاختلافات غير المؤثِّرةِ معنىً كثيرة. وما كان فيه اختلاف معنى كان عن نقص من إحدى النُّسخ ممَّا يمكن تداركه من الأخرى.

والحقُّ أنَّ رسالة الإمام الدَّوَّانيِّ كبيرة في ذاتها، فلم يكن لمثلي أن يجرؤ على قراءتها فضلاً عن تقديمها! إلا أنَّ هذا لمحض أنَّ الرِّسالة في نفسها مفيدة مرتَّبة، فيمكن أن يسهِّل بعض عباراتها ويوَضِّح بعض مشكلاتها ليستفيد منها ذو الهمَّة من أقراني الأفاضل.

هذا مع الاعتراف بالتَّقصير الكبير في خدمة هذه الرِّسالة؛ إذ إيفاؤها حقَّها هو فوق الطَّاقة وفوق القدر. فما كان من صواب فبمحض فضل الله سبحانه وتعالى، وما كان خطأً فالاعتذار عنه بهذا العذر.

والحقُّ أنَّ لنا أن نحكم بأنَّ الإمام الدَّوَّانيَّ لم يكن ليتوهَّم أن يُتخطى قدره لتنزَّل رسالته إلى غير مستحقِّيها! ولكن لَمَّا كان زمانُنا هذا زمانَنا هذا احتجنا إلى الأعاجيب لإصلاح ما فيه من الأعاجيب!

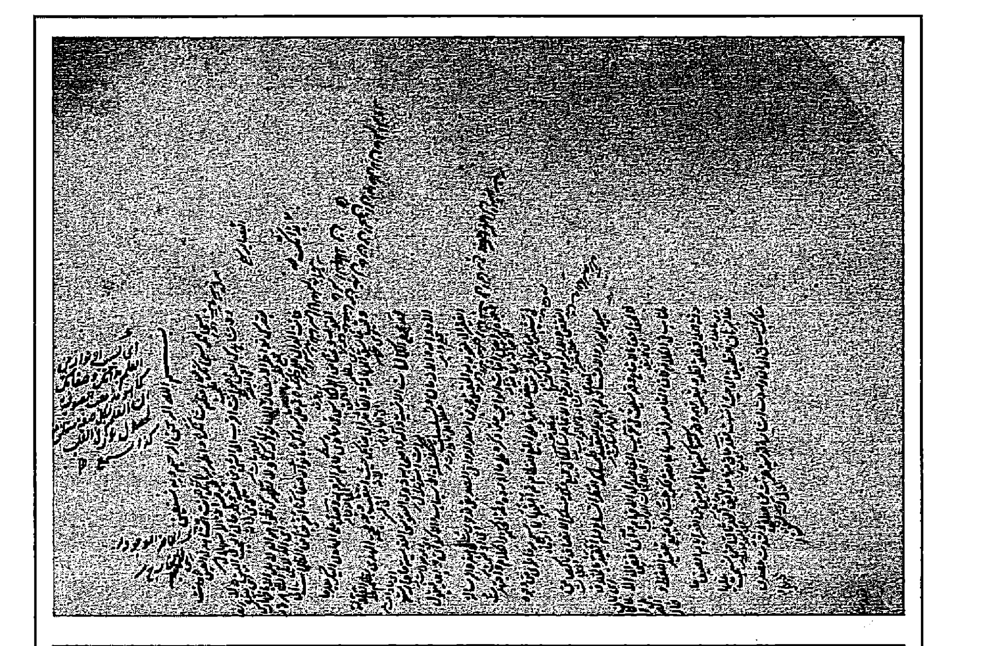
وربما كان السَّبب لأنْ أبعدَ أئمَّة التَّوحيد والكلام النجعَ في الكلام واستعلَوا فيه حتى بلغ الاستعجامَ استنزاهُهم نائين به عن غير أهله ضانِّين به عليهم، لأنَّ الجاهل المغفَّل ليس بينه وبين أن يسمِّيَ نفسه فيلسوفاً مجدِّداً في الدِّين إلا أن يكتب ويصنِّف! فإذا ما رأى كتب القوم أعلى من فهمه تركها ترك الذئب للعنب.

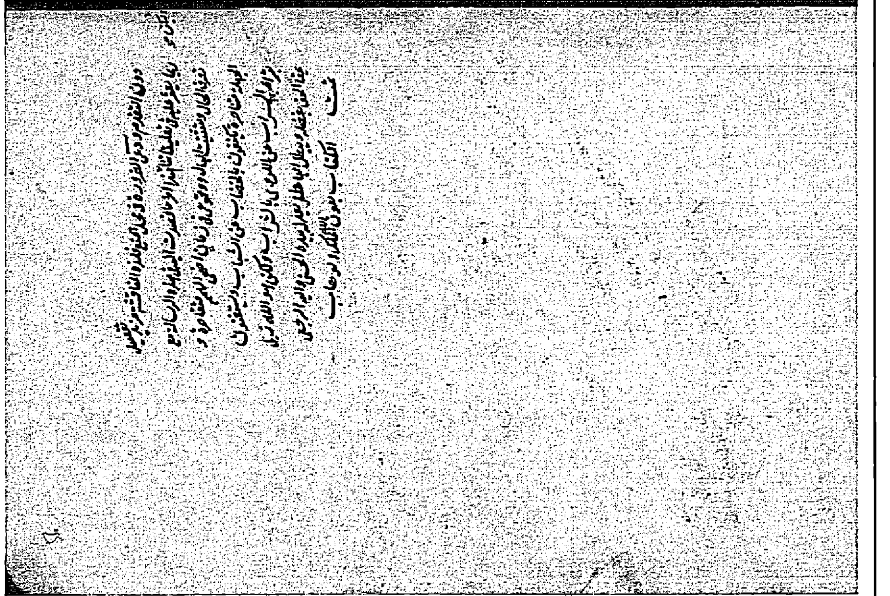
ولو أنَّه رأى نفسه ذا فهم لزاحمهم بجهله ولزاد ضغثاً على إبَّالة، ومن هذا الباب - لا من غيره- وجدنا الفلسفات الغربيَّة مشرِّقة مغرِّبة من جنوب وشمأل!

وإنِّي لمعتذر للإمام عن هذا، ولعلَّ الله سبحانه وتعالى يهدي بها رجلاً واحداً ليكون في أجر الإمام جزاه الله عنَّا كلَّ خير ورحمه ورضي عنه بجاه سيِّد السَّادات صلى الله عليه وسلَّم تسليماً.

ثمَّ إنِّي قد أتبعتُ هذه الرِّسالة مناقشة صغيرة لواحد من أكابر العلمانيين في مسألة إثبات الواجب -تعالى-، وهذا المناقِش المناقَش هو الدكتور عادل ضاهر في أحد كتبه.

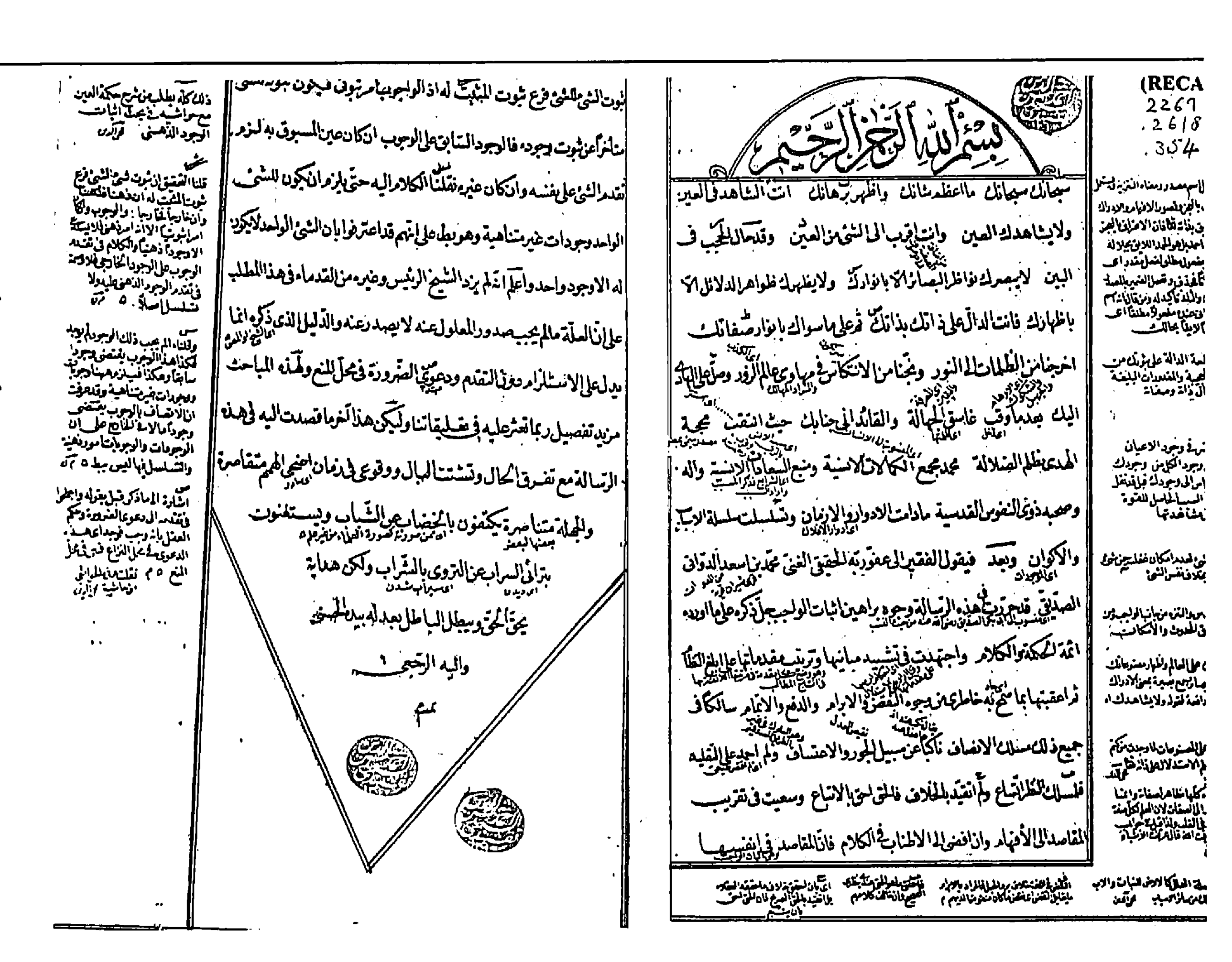
وفائدة هذه المناقشة تبيان حال الحوار بعد خمس قرون من الإمام الدَّوَّانيّ! فعند الفراغ من هذه الرِّسالة متِّع نفسك بقراءة عصارة الفلسفة الحديثة! ودعك من الفلسفة الطِّلَّسْمِيَّة وطِلَّسْمات الأوائل!





مخطوطة جامعة برنستون: الورقة الأولى والأخيرة من المتن

مخطوطة جامعة صلاح الدين: الورقة الأولى والأخيرة

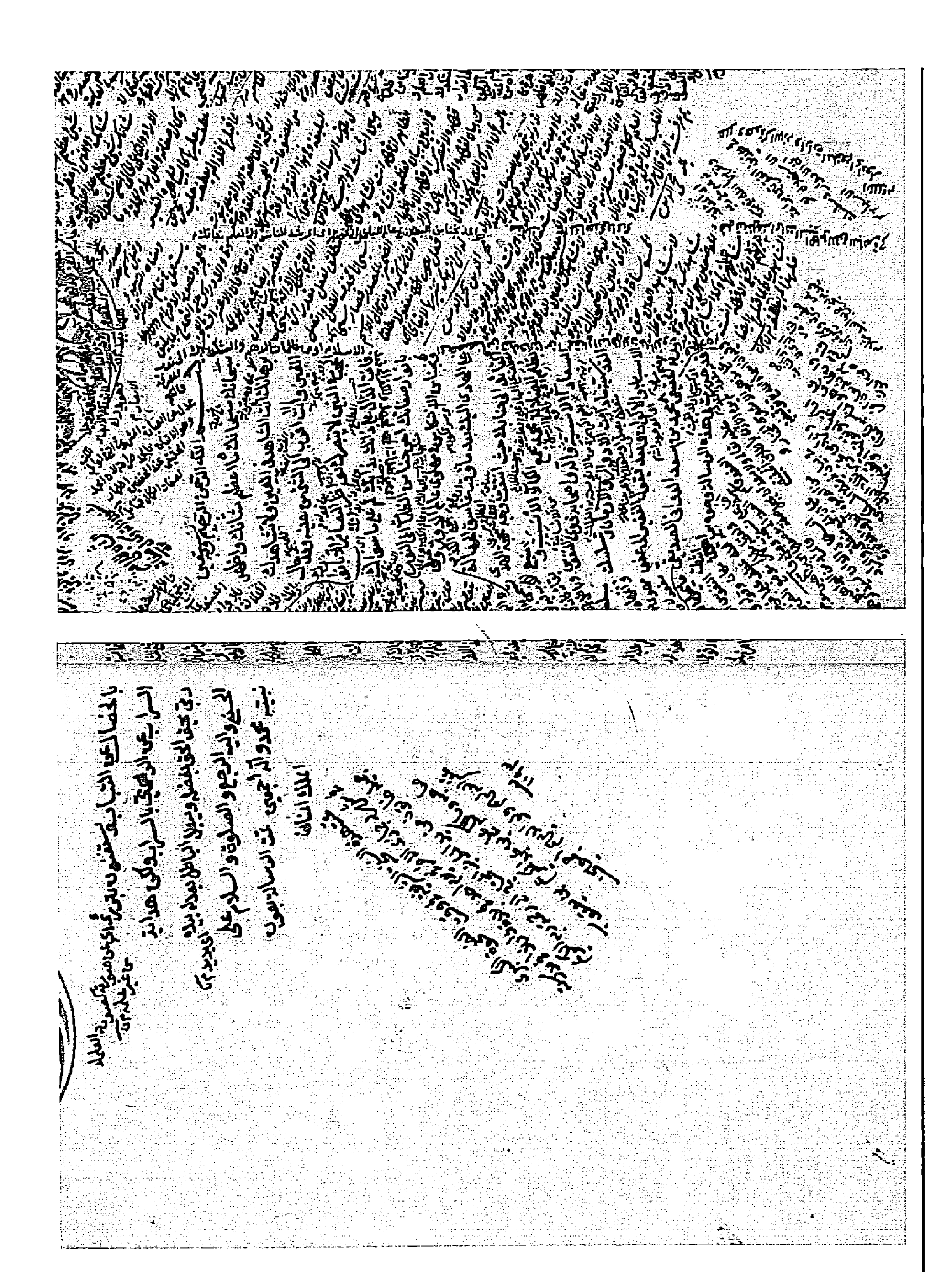


بسم الله الرحمن الرحيم

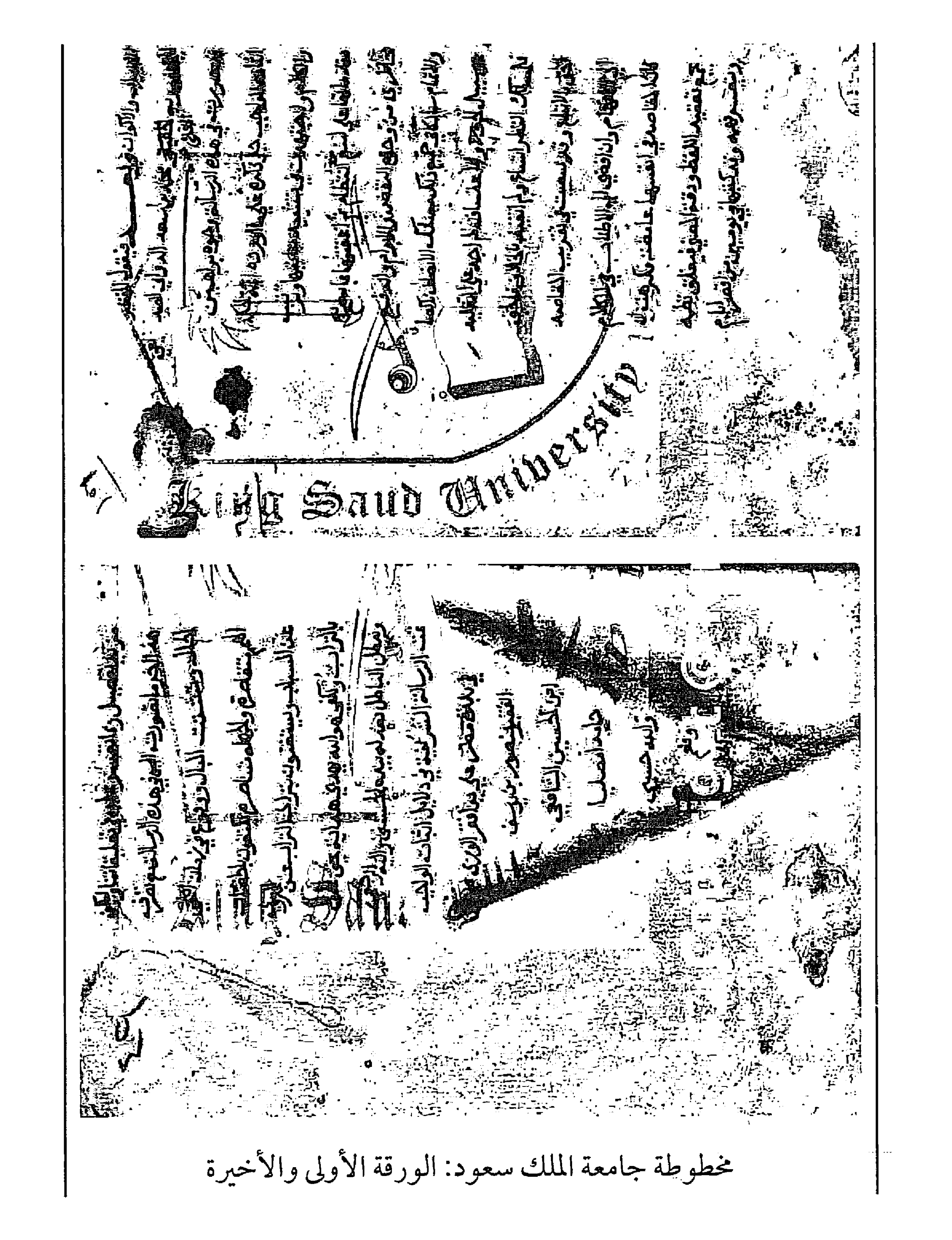
سبحانك سبحانك ما أعظم شانك واظهر برهانك انت الشاهد في العين
ولا يشاهدك العين وانت اقرب الى الشئ من العين وقد حال الحجب في
البين لا يبصرك نواظر البصائر الا بانوارك ولا يظهرك ظواهر الدلائل الا
باظهارك فانت الدال على ذاتك بذاتك ثم على ما سواك بانوار صفاتك
اخرجنا من الظلمات الى النور ونجنا من الانتكاس في مهاوي عالم الزور وصل على الهادي
اليك بعد ما وقب غاسق الجهالة والقائد الى جنابك حيث انتقضت محجة
الهدى بظلم الضلالة محمد مجمع الكمالات الانسية ومنبع السعادات [illegible] واله
وصحبه ذوي النفوس القدسية ما دامت الادوار والازمان وتسلسلت سلسلة [illegible]
والاكوان وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه المحقق الغني محمد بن اسعد الدواني
الصديقي [illegible] في هذه الرسالة وجوه براهين اثبات الواجب جل ذكره على ما اورده
ائمة الحكمة والكلام واجتهدت في تشييد مبانيها وترتيب مقدماتها على ابلغ النظام
ثم اعقبتها بما سنح به خاطري من وجوه النقض والابرام والدفع والالزام سالكا في
جميع ذلك مسلك الانصاف ناكبا عن سبيل الجور والاعتساف ولم اجمد على التقليد
[illegible] ولم اتقيد بالخلاف فالحق احق بالاتباع وسعيت في تقريب
المقاصد الى الافهام وان افضى الى الاطناب في الكلام فان المقاصد في انفسها

ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له اذ الوجوب امر ثبوتي فيكون [illegible]
متاخرا عن ثبوت وجوده فالوجود السابق على الوجوب ان كان عين المسبوق به لزم
تقدم الشئ على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه حتى يلزم ان يكون للشئ
الواحد وجودات غير متناهية وهو باطل على انهم قد اعترفوا بان الشئ الواحد لا يكون
له الا وجود واحد واعلم انه لم يزد الشيخ الرئيس وغيره من القدماء في هذا المطلب
على ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنه لا يصدر عنه والدليل الذي ذكره انما
يدل على الاستلزام دون التقدم ودعوى الضرورة في محل المنع ولهذه المباحث
مزيد تفصيل ربما تعثر عليه في تعليقاتنا ولكن هذا اخر ما قصدت اليه في هذه
الرسالة مع تفرق الحال وتشتت البال ووقوعي في زمان اضحى الهمم متقاصرة
والجهالة متناصرة يكتفون بالخضاب عن الشباب ويستغنون
بتراءي السراب عن التروي بالشراب ولكن هداية
يحق الحق ويبطل الباطل [illegible]
واليه الرجعى
تمم

مخطوطة النسخة التركية: الورقة الأولى والأخيرة



مخطوطة جامعة طوكيو: الورقة الأولى والأخيرة



مخطوطة جامعة الملك سعود: الورقة الأولى والأخيرة

ملخَّص المسائل

كتب الإمام الدَّوَّانيُّ -رحمه الله تعالى- هذه الرِّسالة تلخيصاً للأدلَّة التي استدلَّ بها المتكلمون والفلاسفة على وجود الله سبحانه وتعالى، مع تحرير هذه الأدلَّة وتبيان مقدِّماتها ومناقشتها لتخليصها من ضعيفها.

إلا أنَّ هذه الرِّسالة مخصوصة في إثبات عين وجود موجود هو واجب الوجود، فلذلك لم يتطرَّق إلى ما بعد هذا من مباحث الإلهيات.

وكذلك لم يتطرَّق إلى الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذه المسألة؛ إذ إنَّ اختلافهم إنَّما هو بعد إثبات الواجب في أنَّه علَّة للعالم موجب له لوجوده أو أنَّه فاعل له خلقاً وإنشاءً، وهذا لا يؤثر في إثبات كونه سبحانه وتعالى واجب الوجود.

إذ إنَّهم جميعاً متفقون على وجود موجود يجب له الوجود وأنَّ كلَّ الموجودات في العالم صادرة عنه سبحانه وتعالى، وإن كانوا مختلفين في ما يقتضيه كونه تعالى واجباً.

وقبل الشُّروع بتلخيص المسائل فلنذكر مقدِّمة لتعرُّف ما المقصود بالواجب بحسب المصطلح؛ إذ الرِّسالة كلُّها موضوعها إثبات وجود الواجب، فمعرفة معنى الواجب مقدَّمة، وهو أحد أقسام حكم العقل.

أقسام حكم العقل

الوجود والعدم نقيضان؛ فإن كان شيء موجوداً فليس بمعدوم، وإن كان معدوماً فليس بموجود.

إذن لا يصحُّ أن يكون شيء موجوداً معدوماً معاً، ولا (لا موجوداً) (لا معدوماً) معاً.

وبعد هذا فلننسب صحَّة الوجود والعدم لمذكور ما، ولننظر إلى ناتج القسمة:

فإمَّا أن يصحَّ للمذكور من حيث ذاته الوجود ولا يصحَّ له العدم.

أو أن يصحَّ له العدم ولا يصحَّ له الوجود لذاته.

أو أن يصحَّ له الوجود ويصحَّ له العدم لذاته -لا في وقت واحد إذ ذلك محال-.

أو أن يصحَّ له (اللَّاوجود) ويصحَّ له (اللَّاعدم) لذاته.

فالأوَّل هو الواجب الذي هو لذاته مستحقٌّ لأن يكون موجوداً.

والثَّاني هو الممتنع المستحيل الذي لذاته يمتنع كونه موجوداً.

والثَّالث هو الممكن الذي لا يقتضي لذاته الوجود ولا العدم.

والرَّابع راجع إلى الثَّالث، لأنَّ اللَّاعدم هو الوجود واللَّاوجود هو العدم.

إذن ثبت بالعقل أنَّ عندنا أقساماً ثلاثة لا رابع لها.

وهنا يقال إنَّ حكم العقل بما سبق إنَّما هو منبنٍ على منع التَّناقض بأنَّ الوجود والعدم لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان -يمتنعان- معاً.

فالحكم العقليُّ إذن حكم ثابت وإلا لزم التَّناقض.

فإذن:

الواجب العقليُّ ما يمتنع عدمه لذاته، ومثاله وجود الله سبحانه وتعالى. فالدَّليل على أنَّه سبحانه وتعالى يجب له الوجود ويمتنع عليه العدم هو مقصود هذه الرِّسالة.

والممتنع العقليُّ ما يمتنع وجوده لذاته، ومثاله احتياج الله - تعالى عن ذلك-.

والممكن العقليُّ ما يمكن أن يكون موجوداً ويمكن أن يكون معدوماً، ومثاله هذه الموجودات المخلوقات جميعاً. وكذلك وجود بحر من زئبق أو جبل من ياقوت من الممكنات لكنَّها معدومة لم توجد[1].

---

(١) فالحكم العقليُّ ما سبق، والحكم العاديُّ ما كان بحسب تكرار المشاهدة؛ ومثله أن نرى حافلة المدرسة تصل بيت الجيران كلَّ يوم اثنين، فنحكم بأن هذا واجب بحسب العادة. ولكنَّه ممكن عقلاً لأنَّا لو فرضنا عدمه لما نتج تناقض عقليٌّ. وعندنا كذلك الحكم الوضعيُّ والشرعيّ؛ فإنَّا عندما نرى إشارة المرور للسَّيَّارات باللَّون الأحمر نعلم بأنَّ الوقوف واجب، وإذا كانت خضراء نعلم بأنَّ المسير واجب؛ ولكنَّ اللَّون الأحمر أو الأخضر ليس له في ذاته معنى يقتضي الوقوف أو المسير، وإنَّما هذا باتِّفاق النَّاس وتواضعهم على هذه الدِّلالة. وكذلك الأحكام الشرعيَّة من وجوب الصَّلاة وحرمة الرِّبا وجواز الزَّواج؛ فالله سبحانه وتعالى قد حكم بها لمحض إرادته تعالى لا لذواتها. وبقسمة أخرى يقال إنَّ العلم إمَّا ضروريٌّ أو نظريٌّ، فالنظريُّ ما احتاج لمقدِّمات إلى الوصول إليه كحسابنا (٥×٨ , ٢=٢٠). والضروريُّ ما لم يحتج إلى مقدِّمات سابقة وهو مثل رؤية الشَّمس أمامك أو (١+١=٢). فلذلك يُطلَب الدَّليل للنظريّ ولا يطلب للضروريّ لأنَّ الضروريَّ بَيِّن لذاته فلا يحتاج إلى مُبيِّن. والحكم العقليُّ هو المسمَّى بالحكم المنطقيِّ، والعاديُّ يسمَّى بالواقعيِّ.

وبعد هذا يقال إنَّ الاستدلال على وجود واجب الوجود سبحانه وتعالى إنَّما هو بأنَّ الواجب هو الذي صدر عنه الممكنات.

فالكلُّ متَّفق على وجود أشياء ممكنة يجوز عليها العدم، فهي لا يجب لها الوجود[١].

وقد اتُّفق بين أهل غير المكابرة من العقلاء على أنَّها ممكنة لأنَّها مركَّبة لها مقادير ولأنَّها متغيِّرة الصِّفات، فكلُّ ذي مقدار فيجوز أن يكون مقداره أكبر أو أصغر، وكلُّ ذي صفة متغيِّرة فيجوز أن يوصف بغيرها.

إذن وجوده في هذا الوقت على هذا المقدار والصِّفة يجوز أن يتغيَّر في وقت آخر.

إذن كونه على هذه الصِّفة في هذا الوقت يجب أن يكون له سبب.

لا يجوز أن يكون سبب ذلك هو نفس وجود هذا الموجود؛ وذلك لأنَّه لو كان وجوده سبب هذه الصِّفة للزم دوامها له ما دام موجوداً، ولكنَّها ليست دائمة له بدليل المشاهدة. وكذلك للزم أن يكون مقداره هذا واجباً دائماً له، ولكن بحسب العقل ليس هناك من تناقض لو كان أكبر من مقداره هذا أو أصغر.

فإذن: أن نفرض أنَّ وجود هذا الموجود هو سبب هذه الصِّفة مع جواز غيرها يلزم عنه دوام ما ليس بدائم. هذا تناقض -نسمِّيه خُلفاً لأنَّه نتج خلاف الفرض بناء على الفرض؛ فلزم التَّناقض فيه، فلزم صحَّة نقيض هذا الفرض-.

---

(١) إن قيل: أهل وحدة الوجود لا يوافقون. أجيب بأنَّهم يقولون بثبوتٍ للممكنات من وجه ما.
لا يُقلْ: السُّوفسطائيَّة يقولون إنَّ هذه أوهام وأحلام، فلا يدخلون في الاتِّفاق على ثبوت الممكنات. لأنَّا نقول إنَّهم بقولهم هذا أثبتوا ثبوت الأوهام والأحلام وهذا كافٍ في كون الكلِّ متَّفقين على موجوديَّة أشياء، فإن أثبتوها واجبة فهو المطلوب الأوَّل وإن أخطأوا، وإن أثبتوها ممكناتٍ فهو مطلوبنا هنا.

ومثاله تفَّاحة خضراء، فهذه التُّفَّاحة سيتغيَّر لونها عندما تنضج لتصير حمراء؛ فقبل نضوجها لماذا كانت خضراء؟

فلنفرض أنَّها خضراء لأنَّ هويَّة هذه التُّفَّاحة هو سبب هذه الخضرة.

فالآن لو كان ذلك الفرض صحيحاً للزم أن يجب أن تبقى التُّفَّاحة -ما دامت هي تفَّاحة- خضراء.

لكنَّا نرى بالمشاهدة أنَّ التُّفَّاحة تصير حمراء بعد وقت؛ فلزم أن بطلان الفرض.

فإذن وجود الصِّفة المتغيِّرة والمقدار الذي يجوز كونه أزيد أو أنقص لَمَّا لم يكن من نفس هذا الموجود كان -لا بدَّ- من غيره.

إذن الممكنات كلُّها مفتقرة إلى غيرها.

وما كان منها موجوداً كان موجوداً بغيره وليس بذاته.

فالأدلَّة المذكورة في هذه الرِّسالة كلُّها مقدِّماتها بالنَّظر إلى الممكنات المتَّفق على وجودها وإثبات أنَّها مفتقرة إلى موجود هو غيرها.

وإنَّما تعدَّدت الطُّرق لتعدُّد جهات افتقار الممكنات.

وقد صنَّف الإمام الدَّوَّانيُّ هذه الأدلَّة بأنَّها على واحد من مسلكين: مسلكٍ إحدى مقدماته إبطال التَّسلسل، ومسلك ليست هذه المقدمة فيه.

فلذلك بدأ الإمام بالأدلَّة التي ليست هذه المقدِّمة منها لأنَّها أقصر.

المقصد الأوَّل في المسلك الأوَّل

هذا المسلك مبناه على استناد الممكن إلى الواجب؛ خلاصته أنَّه قد ثبت وجود الممكنات وأنّها مفتقرة في وجودها إلى غيرها، فإنَّ الممكن في حال وجوده واجب الوجود؛ لأنَّه في حال وجوده محال أن يكون معدوماً، لكنَّه ليس واجب الوجود لنفسه، فهو واجب الوجود لغيره؛ فيكون إيجابه ثابتاً لا محالة؛ وهذا الإيجاب لا يكون إلا من واجب وإلا لم يكن إيجاباً، فثبت وجود الواجب.

ذكر الإمام في المسلك الأوَّل طرقاً أربعة متقاربة كثيراً سيكون هنا تلخيصها.

الطَّريق الأوَّل

لا شكَّ في وجود موجود ما، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فمُستنِدٌ إلى غيره لأنَّه ممكن -وجوباً-.

والمستند إليه إمَّا واجب فيتمُّ المطلوب.

أو ممكن؛ فهذا إمَّا مستند إلى واجب فيتمُّ المطلوب، أو إلى ممكن مثله.

فإن كان ممكناً فإمَّا أن يستند على ما استند عليه، أو على غيره وغيره على غيره لا إلى نهاية.

والأوَّل معناه أنَّ علَّة وجود (أ) هي (ب)، وعلَّة (ب) هي (أ)، أو أن تكون أطول بأن يكون (أ) علَّة (ب)، و(ب) علَّة (ج)، و(ج) علَّة (أ).

فهذا الاستناد اصطلح على تسميته بأنَّه دور.

واتُّفق على أنَّه باطل[1]؛ وذلك لأنَّ العلَّة هي الشَّيء الذي ما بوجوده يوجد المعلول؛ فالمعلول إذن لا يوجد إلا بوجودها، ففي هذه الصُّورة وجود (ب) مشروط بوجود (أ)، وكذلك وجود (أ) مشروط بوجود (ب). فما لم يتحقَّق وجود أحد الطَّرفين فلن يتحقَّق الطَّرف الآخر يقيناً، ولو تحقَّق أحدهما لزم تحقَّق الثَّاني يقيناً. ولكن لَّما كان كلٌّ منهما محتاجاً إلى الآخر لوجوده نتج كون (أ) علَّة لما هو علَّة له، فيكون (أ) علَّة لنفسه، فما هو علَّة لنفسه فذاته مستحقَّة للوجود فيكون واجباً وليس ممكناً.

هذا خُلْفٌ لأنَّا فرضناه ممكناً.

وكذلك؛ الدَّورُ حلقةٌ من الشُّروط المستند بعضها على بعض -شرطان أو أكثر-، فلو تحقَّق أيٌّ من أجزاء هذه الحلقة وجب تحقُّق باقي الأجزاء، ولكنَّ سبب أيِّ جزء منها إن لم يكن من غيرها فلن يكون أيٌّ منها موجوداً.

ولنمثِّل ذلك بأن أقول لك: لن أعطيك القلم إلا إن أعطيتني الورقة، وتقول لي: لن أعطيك الورقة إلا إن أعطيتني القلم.

فينتج أنَّا إذا ما بقينا على ما اشترطنا فلن أعطيك شيئاً ولن تعطيني شيئاً.

ومثال آخر: إذا جاء مجلسَنا زيدٌ وعمروٌ لا يعرفهما منَّا أحد، وقال زيد: احترقت داري. فلِنصدِّقَ زيداً سألنا أن مَن يشهد بصدق زيد؟ فيجيب عمرو بأنَّه يشهد بذلك.

---

(١) ويسمَّى الدَّور القبليّ؛ ويقابله الدَّور المعيُّ، أي أن يكون وجود (س) مع وجود (ص) وأن لا يوجدا إلا معاً، لكنَّ وجوديهما معاً لا يكون إلا بوجود علَّة أخرى بها وجدا. ومثله القمر المتحرِّك مدَّة وجوده، فالقمر لا يوجَد غيرَ متحرِّك، وحركة القمر لا توجد من غير القمر، إلا أنَّ للقمر وحركته سبباً هو إرادة الحقِّ سبحانه وتعالى.

فلِنعتبرَ شهادة عمرو سألنا أن مَن يشهد لنا بأنَّ عَمْراً صادق؟ فيجيب زيد بأنَّه يشهد بصدق عمرو. فما لم يشهد لأحدهما من غيرهما فلن يلزمنا أن نصدِّق منهما أحداً.

إذن الدَّور هو تقدُّم الشَّيء على نفسه، فلو قلنا إنَّ علَّة وجود هذا الحجر هو نفسه، فيكون وجود الحجر متقدِّماً على وجوده بمرتبة.

وإن قلنا إنَّ علَّة وجود الحجر هو الورقة، وعلَّة وجود الورقة هو هذا الحجر فهنا تقدَّم الحجر على نفسه بمرتبتين إذ هو علَّة ما هو علَّته[١].

والثَّاني وهو أن يستند على غيره وغيره على غيره لا إلى نهاية فنسمِّيه **التَّسلسل**.

وهو بأن يكون علَّة (أ) هي (ب)، وعلَّة (ب) هي (ج)، وعلَّة(ج) هي (د)، وعلَّة(د) هي (هـ)، وهكذا لا إلى نهاية[٢].

---

(١) والملحدون الآن يقولون بهذا الدَّور الباطل بأن يقولوا إنَّ العالم نظام مغلق من المادَّة والطَّاقة؛ فلن يكون هناك وجود من عدم ولا عدم لموجود، وإنَّما هو انتقال من شكل مادَّة وطاقة إلى آخر بحسب قانون حفظ المادَّة والطاقة؛ فلو فرضنا الكون متمدِّداً فلأجل طاقة وضع كانت عالية عند تقارب أجزاء الكون، فتباعدت الأجرام بالطاقة الحركيَّة الموجودة فيها، ثمَّ تصل إلى أبعد ما يكون عند انتهاء الطَّاقة الحركيَّة فلا يبقى تأثير إلَّا لقوَّة الجذب بين الأجرام فينقلب الكون إلى حالة الانكماش إلى نقطة صغيرة ذات كثافة عالية فترجع إلى الانفجار والتَّمدُّد دورة بعد دورة. فهذا النِّظام المغلق حصل له الاكتفاء الذَّاتيُّ فلا حاجة إلى القول بإيجاب من خارجه. فمن جوابه إبطال الدَّور بأنَّ مجموع المادَّة الطَّاقة ممكنٌ لمكن أن يكون أكبر أو أصغر فيلزم افتقار النِّظام كلِّه.

(٢) إبطاله سيأتي بعدُ في الرِّسالة مع أنَّ بطلانه قد يكون معلوماً بالبداهة، ومثاله بأن لو فرضنا تسلسل الأيام بأنَّه لا بداية لها يوماً قبل يوم؛ لكان الآن في هذه اللَّحظة ما مضى جميعُه قد دخل الوجود ومضى وانتهى، فيكون ما لا نهاية له قد انتهى، هذا باطل. فالتَّسلسل محال، ولكن هذا المسلك سيكون من غير الحاجة إلى إبطاله.

فلنِرجع الآن إلى الدَّليل...

فيقال: فلنأخذ مجموع هذه الموجودات، ولنسأل عن علَّتها. فإمَّا أن يكون علَّتها نفسها أو جزءاً منها أو أمراً خارجاً عنها.

لا يجوز أن يكون نفسها لأنَّها ممكنة، ولا يجوز أن يكون بعضها؛ لأنَّه لو كان علَّة لها لكان علَّة لنفسه لأنَّه بعضها، فيلزم الدَّور وهو باطل.

إذن يجب أن يكون علَّتها خارجاً عنها. وهذا الخارج خارج عن الممكنات وهو موجوَد، فإذن هو واجب.

وهو المطلوب.

ولتحرير الدَّليل يذكر الإمام بعض الإيرادات عليه منها:

علَّة المجموع هي أفراده، إذ لا وجود لمجموع إلا بوجود الأفراد. إذن علَّة المجموع هي نفسه لأنَّ المجموع هو عدد الأفراد.

إذن صحَّ الدَّور.

والجواب بأنَّ العلِّيَّة المذكورة هنا ليست بعلِّيَّة تأثير، بل هي علَّة مادِّيَّة له في الذِّهن بأنَّ مادَّته هي هي؛ وهي لا تغني عن الفاعل المستقلِّ المؤثِّر في الكلِّ وهو المقصود.

وإيراد آخر بأن يقال: إنَّ كلَّ الموجودات هي الممكنات والواجب الذي هي مستندة إليه؛ فهذا المجموع علَّته الموجود الواجب وهو بعض هذا المجموع، والمجموع محتاج إلى أجزائه جميعاً لا إلى واحد منها فقط وإلا لم يكن مجموعاً.

فيلزم إمَّا جواز أن يكون بعض الشَّيء علَّة له، أو أن لا يصحَّ كون مجموع الواجب والممكنات موجوداً.

والجواب بأنَّ هذه معارضة لأنَّها ليس فيها إبطال لواحد من مقدِّمات هذا الدَّليل؛ فيبقى أنَّ المعارضة تصحُّ في هذا المحلِّ أو لا.

فيقال إنَّها لا تصحُّ في هذا المحلِّ؛ لأنَّا لا نسلِّم بأنَّ هذا المجموع من حيث هو عدد الأفراد علَّته بعضُه، إذ بعضه الواجب الذي ليس له علَّة.

ثمَّ يبحث الإمام مسألة وجوب تقدُّم العلَّة على المعلول، لأنَّه لو لم تتقدَّم العلَّة على المعلول بالذَّات لجاز أن يكون الشَّيء علَّة نفسه وهو باطل.

الطَّريق الثَّاني

وهو قريب من الطَّريق الأوَّل.

وهو بأنَّ كلَّ موجود فهو واجب أن يكون موجوداً ما كان موجوداً، لأنَّه لو لم يكن واجباً وجوده لجاز ان يكون معدوماً حال كونه موجوداً وهو باطل. ثمَّ وجوب وجوده إمَّا لذاته أو بغيره، وقد عرفنا أنَّ الممكن هو ما لم يكن وجوده لنفسه، فإذا ما وُجِدَ فردٌ ممكنٌ فهو موجود بغيره. ونحن متَّفقون على وجود الممكنات؛ فما دامت موجودة فذلك لوجوبٍ ضرورةً، فالإيجاب موجود؛ فالموجِب يجب وجوده.

فهذا الشَّيء الموجِب للممكنات الموجودة إمَّا ممكن أو غير ممكن؛ فلو كان ممكناً لكان من حيث ذاته غير مستحقٍّ للوجود، ولكان من حيث ذاته غير ممتنع العدم، ولكنَّا قلنا إنَّه مستحقٌّ للوجود لأنَّه لولا استحقاقه له لما كان ولما كانت الممكنات.

فإذن هو ليس بممكن، وهو موجود، إذن هو واجب لنفسه وهو خارج عن الممكنات. وهو المطلوب.

وتقريب هذا الدَّليل بأنَّا متحقِّقون من وجود موجودات متحقِّقة، فإذن هناك تحقُّقٌ لذاته؛ لأنَّه لو لم يكن لما تحقَّق شيءٌ.

فهذا التحقُّق الذاتيُّ نحن متَّفقون على أنَّه ليس للممكنات؛ وذلك بأنَّ الممكن ليس متحقِّقاً لذاته لما سبق من تعريف الممكن.

فثبت وجود تحقُّق غير هذه الممكنات وهو الموجود الواجب.

وهو المطلوب.

وبوجه آخر يقال:

إذ ثبت وجود شيء ما[1] فقد ثبت استحقاق الوجود.

لكنَّ الممكنات لا تستحقُّ الوجود لذواتها.

فإذن المستحقُّ الوجود غيرها، فهو ليس بممكن ولا بمعدوم لأنَّه موجود.

فهو واجب، وهو المطلوب.

الطَّريق الثَّالث

وهو قريب من الطَّريق الثَّاني.

---

(١) وهو أعمُّ من كونه واجباً أو ممكناً.

وهو بأنَّه لو لم يكن الموجود إلا الممكنات لما كان عدمها بكلِّيتها ممتنعاً، فهي لأنَّها ممكنة فلا يمتنع عدمها. لكنَّها ممتنعة العدم الآن.

فذلك إذن -لا بدَّ- بغيرها.

والموجود الذي ليس بممكن فهو الواجب.

وهو المطلوب.

الطَّريق الرَّابع

بأنَّ الممكن لا يستحقُّ الوجود لنفسه -ممَّا سبق-؛ فما لا يستحقُّ الوجود لنفسه فلا يستحقُّ أن يكون غيره به موجوداً.

فإذن؛ لمَّا كان هناك موجودات ممكنة فإنَّها قد استحقَّت الوجود؛ وليس سبب هذا الاستحقاق أيٌّ من الممكنات، إذن هو من واجب.

ولو فرضنا أنَّه لم يكن واجب للزم أن لا يوجد ممكن أصلاً لعدم الاستحقاق.

فثبت وجود واجب.

وهو المطلوب.

تذييل

جعل بعض الأئمَّة الدَّليل السَّابق -بطرقه الأربعة- دليلاً على امتناع تسلسل الممكنات لا إلى نهاية. فالسِّلسلة المفروض أنَّها لا إلى نهاية تبدأ من المعلول الأخير كوجود زيد الذي هو بعد وجود أبيه، ووجود أبيه لجدِّه وهكذا لا من أوَّل.

فقال: إنَّه إذ ثبت وجود واجب مؤثِّر في الممكنات فلا بدَّ أن يكون له علاقة بالسِّلسلة، فإمَّا أن يكون في واحد من الطَّرفين أو في الوسط؛ لا يجوز أن يكون في طرف الطِّفل؛ لأنَّه ليس علَّة لوجود ابن له فهو المعلول الأخير، ولا في الوسط؛ لأنَّ ما في الوسط فهناك علَّة له مِن فوقه. فثبت أنَّه في الطَّرف الآخر. ولكنَّ هذا الطَّرف المفروض أنَّه غير متناهٍ؛ هذا خُلْفٌ؛ إذن يجب أن يكون هذا الطَّرف متناهياً.

وهو المطلوب.

وأورِد على هذا الدَّليل -بعد الاتفاق على وجود الواجب- بأن يقال: لم لا يكون الواجب علَّة لكلِّ واحد من أفراد السِّلسلة غير المتناهية عند وجود الفرد الذي فوقه؟ فيكون الواجب علَّة لكلِّ فردٍ من السِّلسلة؛ فعليه لا يلزم أن يكون للسِّلسلة بداية.

والجواب بأنَّ حاصل هذا الفرض أن يكون الواجب جزء علَّة؛ فيكون علَّة الولد وجود الوالد وتقدُّمه ووجود الواجب وهكذا. فيلزم من ذلك أن يكون جزء علَّة وجود الطِّفل ليس بواجب ولا بعائد إلى واجب؛ إذ وجود السِّلسلة نفسها موجب بقاءها مع وجود الواجب. وهذا ما ذكر الإمام محمَّد أنور شاه الكشميريُّ بأنَّه القول بتحقُّق ما بالعرض بدون ما بالذَّات[1]. وقد تحقَّقنا من أنَّه لا يكون علَّة وجود الممكن إلا الواجب، واللَّازم من هذا الفرض أن تكون السِّلسلة واجبة لنفسها مع الإقرار بأنَّها ممكنة.

هذا خُلْفٌ فهو باطل؛ فثبت أنَّ للسِّلسلة مبتدأً. فإذن لها بداية[2].

---

(١) انظر: «مرقاة الطَّارم لحدوث العالَم» للإمام محمَّد أنور شاه الكشميريِّ رحمه الله تعالى.

(٢) في هذا دليل على الفلاسفة الذين التزموا وجود الواجب -وهو الله سبحانه وتعالى- وقالوا إنَّ المعلولات في سلسلة لا بداية لها زماناً لأنَّ وجود الله سبحانه وتعالى لا بداية له. وكذلك في هذا دليل على القائلين بوحدة الوجود القائلين بتسلسل التَّجلِّيات. وفيه كذلك دليل على الشَّيخ ابن =

المقصد الثَّاني في المسلك الثَّاني

هذا المسلك منبنٍ على جزئيَّة واحدة هي إبطال التَّسلسل؛ إذ إنَّ المقدمات الأخر ضروريَّة، فهي بأنَّه لا شكَّ في وجود الممكنات، ولا شكَّ في بطلان الدَّور. فيلزم إمَّا تسلسل الممكنات لا من أوَّل لا إلى آخر، أو أن يجب موجود تستند الممكنات جميعها إليه.

وجهة الاستدلال إنَّما هي على امتناع تحقُّق سلسلة ممتدَّة لا إلى نهاية -بغضِّ النَّظر عن كونها سلسلة علل ومعلولات أو لا-.

فعلى هذا عند إثبات أنَّ لمجموع الممكنات أوَّلاً فوجود هذا المجموع يجب أن يكون لغيره لأنَّه يستحيل أن يكون حدث وبدأ لا من سبب، فوجب أن يكون له محدِث خالق، وهو موجود ليس من الممكنات وإلا كان داخلاً في السِّلسلة؛ فإذن هو واجب.

وهو المطلوب.

والطُّرق فيه ثلاثة.

= تيمية بقوله إنَّ مفعولات الله سبحانه وتعالى كمالات له، فما دام سبحانه وتعالى موجوداً فلا بدَّ له من الكمال، ومن الكمال ما هو بالفعل، إذن لا بدَّ من دوام الفعل وتسلسله لا من أوَّل. فهذه الصُّورة وإن كان ظاهرها التَّسلسل في المفعولات إلا أنَّها سلسلة علل؛ إذ لا يصحُّ حدوث الثَّاني إلا بعد كون الأوَّل موجوداً. هذا وبطلان هذا وتبيان شناعته من جهات أخر يطلبان في محلِّهما.

الطَّريق الأوَّل

وهو برهان التَّطبيق

وهو بأنَّا سنفرض سلسلة علل ومعلولات لا نهاية لها، ونجعلها شعاعاً يبدأ من المعلول الأخير فتمتدُّ لا إلى نهاية، ولنسمِّها (أ). ثمَّ ننقص هذا المعلول الأخير، ونأخذ السِّلسلة الناقصة ولنسمِّها (ب)، ونضع بدايتها بإزاء بداية السِّلسلة الكاملة. فكلٌّ من السِّلسلتين المفترضتين سلسلة من أفرادٍ -واحدٍ فوق واحد- لها بداية ولا نهاية لها.

وعلى هذا فلنبدأ بمقابلة الأوَّل من هذه السِّلسلة بالأوَّل من تلك، والثَّاني بالثَّاني وهكذا.

فينتج إمَّا تساوي السِّلسلتين مع نقص النَّاقصة من طرفها أو أن لا تتساويا.

محال أن تتساويا لأنَّ (ب) ناقصة بواحد.

والنُّقصان محال أن يكون لما لا نهاية له؛ لأنَّه لن يكون فرق لو نقص شيء من اللانهاية، لكنَّ هناك فرقاً في نقصان هذا الشَّيء؛ فيلزم تناهي (ب).

وكذلك فإنَّا فرضنا (أ) غير متناهية، وثبت أنَّ (ب) أنقص من (أ)؛ فإذن هما ليستا متساويتين، فتكون (ب) لا تساوي اللانهاية؛ إذن (ب) تساوي النِّهاية فتتناهى.

ثمَّ (أ) أزيد من (ب) بواحد، فإذ كانت (ب) متناهية فكذلك ما زاد عليها بواحد فهو متناهٍ.

فثبت تناهي السِّلسلتين واستحالة تحقُّق سلسلة لا نهاية لها.

وهو المطلوب.

وأصل هذا الاستدلال أنَّ غير المتناهي لا معنى للنَّقص منه، فإذ ثبت النَّقص في هذه السَّلاسل فقد ثبت أنَّها غير متناهية.

ولتقريب هذا نضرب له مثلاً: فلنفرض أنَّه قد تقدَّمنا زمان لا من بداية، ولنقدِّر سلسلة من هذه اللَّحظة باتجاه اللَّابداية في الزَّمان بأفراد هي السَّاعات. ولنجعل سلسلة أخرى تبدأ ساعة طوفان قوم سيِّدنا نوح -على نبينا وعليه الصَّلاة والسَّلام- وتمتدُّ باتجاه اللَّابداية. ولْنطبِّق النِّهايتين لينتج أنَّ السِّلسلة الثَّانية أنقص بآلاف السِّنين؛ فهذا النَّقص إمَّا من نهاية السِّلسلة أو من وسطها أو من طرفها الثَّاني:

ليس من نهايتها؛ لأنَّا قد طبَّقنا نهايتي السِّلسلتين من مبدأ واحد.

وليس من وسطها؛ لأنَّ كلَّ فرد يقابل فرداً.

فإذن ذلك من الطَّرف الثَّاني للسِّلسلة، فهذا النَّقص معناه التَّناهي فتكون هذه السِّلسلة متناهية، وكذلك ما زاد عليها بعدد متناه فهو متناهٍ.

وهذا رسم للتوضيح:

أ

ب

أ

وقد ذكر الإمام الدَّوَّانيُّ اعتراضين على هذا الدَّليل:

الأوَّل: أنَّه يلزم عن تحقُّق هذا الدَّليل أن يكون عدد الأيَّام والنُّفوس النَّاطقة متناهياً وأن تتناهى الأعداد؛ إلا أنَّ الفلاسفة قائلون بأنَّ هذه كلَّها غير متناهية.

الثَّاني: أنَّ المطابقة بين أفراد السِّلسلتين فرع عن إدراكها جميعها تفصيلاً، لكنَّا لا ندركها إلا إجمالاً، فلا يتحقَّق المطابقة إلا في الوهم دون الواقع.

ثمَّ إن ما لا يتناهى لا يُدرك له نقص، فالنَّقص الحاصل ليس إلا في أوهامنا وليس في الواقع.

وجواب الأوَّل: أنَّا نسلِّم بتناهي الأيَّام والنُّفوس النَّاطقة؛ بل إنَّا نستدلُّ على من قال بأنَّها لا نهاية لها من الفلاسفة[1] بهذا الدَّليل.

فمن استدلَّ بأنَّها غير متناهية لإبطال هذا الدَّليل فقد ارتكب بأن يستدلَّ بالمطلوب المستدلِّ عليه في إبطال الدَّليل. وهذه نسمِّيها مصادرة على المطلوب.

أمَّا الأعداد فليست توجد إلا بتعدُّد موجودات أو باستحضارنا لها، فإذا انقطع الاستحضار لا تكون موجودة.

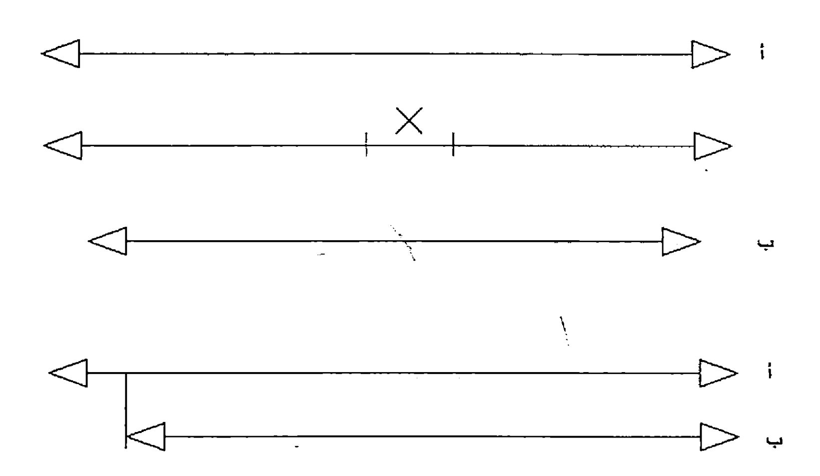
وليس يصحُّ كون الموجودات لا نهاية لها اتِّفاقاً؛ إذ اتَّفق المتكلِّمون والفلاسفة على أنَّ العالم والمكان كلَّه محدود الحجم ليس له خارج. والدَّليل على ذلك بأنَّ المكان لو كان غير متناهٍ فلنفرض أسطوانة من يميننا لا من بداية ممتدَّة إلى يسارنا لا إلى نهاية قطرها شبر. ثمَّ فلنفرض نقصان مقدار ذراع واحد من طول هذه الأسطوانة، فهي لأنَّا فرضناها لا

---

(١) وكذلك من قال بقدم نوع الأفراد من القائلين بوحدة الوجود والشَّيخ ابن تيمية.

نهائيَّة فلا يؤثِّر فيها نقصان ذراع أو ألف، إلا أنَّ الواقع أنَّ ذلك النُّقصان مؤثِّر مشاهَد؛ إذ نقصان المادَّة المنقوصة بهذا الحجم غيرٌ لعدم نقصانها. إذن نقصان تلك الأسطوانة مؤثِّر في طولها، إذن تلك الأسطوانة متناهية. فالخطُّ الذي هو مركزها لا يكون إلا متناهياً.

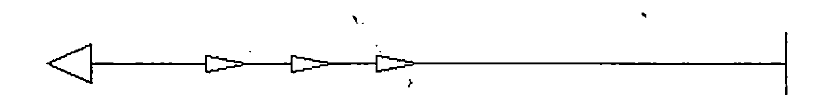
وهذا رسم لتوضيحه:



فإن قيل: هو متناهٍ من جهة واحدة.

أجيب: تناهيه من جهة موجب أن يكون متناهياً من الجهة الأخرى، وذلك بأنَّه لو لم يكن متناهياً لما وصل إلى نهاية، ولكنَّه واصل إلى نهاية.

فثبت أنَّه متناهٍ من الطَّرفين.



أمَّا أن يكون العدد لا نهائياً باستحضارنا فمحال؛ إذ إنَّ الأعداد الموهومة تنتهي عند انتهاء التوهُّم لها. أمَّا اللَّانهاية فليس بعدد أصلاً؛ فكلُّ عدد فليس يصل إلى اللَّانهاية. إذن كلُّ معدود فله نهاية.

فثبت بهذا أنَّ الأعداد متناهية.

وجواب **الثَّاني**: في شقِّه الأوَّل بأنَّه لا يلزم إدراك كلِّ فردٍ فردٍ من السِّلسلتين ليصحَّ التَّطبيق؛ إذ يكفي إدراك معنى المطابقة ومعنى تكثّر الأفراد.

أمَّا الشِّق الثَّاني فهو مصادرة على المطلوب؛ فإنَّه قد ثبت النَّقص لهذه السِّلسلة، فثبت تناهيها.

وهنا مسألة أخرى: وهي بأنَّ الفلاسفة قد فرضوا أنَّ النُّفوس النَّاطقة لا نهاية لها، وقالوا إنَّها مجرَّدات ليس لها أمكنة، فعلى هذا لا يصلح فيها المطابقة، إذ ليس بينها ترتيب فليس لها سلسلة.

والجواب من جهتين:

الأوَّلى: أنَّ الفلاسفة قد قالوا إنَّ وجود بدن الابن في بطن أمِّه سبب لوجود نفسه، وهذا مسبَّب من وجود أبيه من قبل فيتسلسل سلسلة مرتَّبة فيلزم الباطل لما سبق.

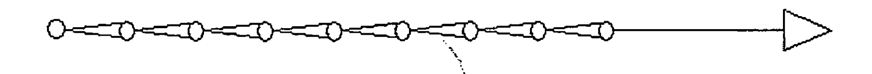
الثَّانية: أنَّ النُّفوس النَّاطقة معدودة، وكلُّ معدود محدود لما سبق من أنَّ كلَّ ما يجوز فيه النَّقص فهو متناهٍ.

الطَّريق الثَّاني

وهو برهان التَّضايف

وهو بأن نفرض سلسلة لا نهاية لها من العلل والمعلولات، فيكون كلُّ فرد معلولاً لما قبله وهكذا.

وهذا رسمها:



ولكنَّ هذه السِّلسلة منتهية من طرف المعلول الأخير الذي ليس بعلَّة لشيء، ولنفرضه طفلاً معلولاً لوجود أبيه وهكذا.

ولَمَّا كان لكلِّ معلول علَّة فكلُّ فرد في السِّلسلة هو معلول وهو علَّة لما تحته، إلا أنَّ المعلول الأخير -الذي هو الطِّفل- ليس بعلَّة لشيء.

إذن في هذه السِّلسلة نرى أنَّ أفراد المعلولات هي أفراد العلل إلا واحداً، وعلى هذا يكون هنا نقص في العلل وزيادة في المعلولات.

والنَّقص يلزم منه التَّناهي، وكذلك الزِّيادة بعدد محدود يلزم منه التَّناهي.

إذن: السِّلسلة التي فرضناها غير متناهية يلزم تناهيها.

هذا خُلْفٌ.

إذن ثبت أن لا سلسلة بين متضايفين غير متناهية.

والاعتراض الذي يمكن أن يرد على هذا الدَّليل: أنَّه لا يلزم زيادة عدد المعلولات على العلل إن قلنا إنَّ السِّلسلة غير متناهية من الجهتين.

والجواب: أنَّ لنا أن نبدأ النَّظر إلى السِّلسلة من معلول معيَّن صعوداً إلى علَّته وعلَّتها وهكذا؛ فعلى هذا يصحُّ لنا أن نقابل المتضايفات كذلك.

الطَّريق الثَّالث

وهو البرهان العرشيُّ

وهو بأنَّا لو فرضنا سلسلة لا نهاية لها من جهة، ومن جهة نهايتها المعلول الأخير؛ فالامتداد من هذا المعلول إلى أيِّ مسافة باتِّجاه السِّلسلة هي مسافة محدودة، لأنَّها عبارة عن عدد من أفراد السِّلسلة، إذن كلُّ أجزاء السِّلسلة محدودة؛ وعليه: فما تزيد به السِّلسلة على المسافة المحدودة هو مسافات محدودة.

فثبت أنَّ الكلَّ محدود.

وذلك من أنَّ السِّلسلة ليست إلا أفراداً مرتَّبة، فأيُّ مسافة في السِّلسلة يجب أن تكون عدداً من الأفراد، فيلزم أن تكون السِّلسلة من جنس هذه المعدودات المحدودة، فيلزم محدوديَّة السِّلسلة.

وتبيان هذا بمقابله؛ فهو بأنَّا فلنفرض خطّاً وهمياً متَّصل الأجزاء كلُّ جزء فيه قابل للانقسام لا إلى نهاية[1]، فعلى الحقيقة ليس هناك أجزاء لهذا الخطِّ إذ هو بكلِّيته واحد.

---

(١) هذا الفرض باطل من لازمه لما سبق من استحالة ثبوت بُعْدٍ لا نهاية له، ولكنَّه يذكر هنا توضيحاً.

واللّازم من فرضنا هذا أن يكون الخطُّ غير متناهٍ لأنَّه موجود غير مركَّب من أغيار وله امتداد.

فهذا جنسُه أوجبَ له كونه على هذه الصِّفة، فكذلك لو كان مركباً من أجزاء لوجب أن يكون هو من جنس تجمُّعها وهو التُّعدُّد.

وكلُّ معدود محدود؛ لأنَّ اللّاحدَّ هو اللّانهاية، واللّانهاية ليس بعدد، إذن ما من عدد هو اللّانهاية؛ فينتج أنَّ كلَّ عدد محدود وأنَّ كلَّ معدود محدود.

إذن جنس هذه السِّلسلة المركَّبة من الأفراد يجب له أن يكون محدوداً[1].

وكذلك لما سبق من أنَّ كلَّ معدود فهو قابل للزِّيادة والنَّقص، واللّانهاية ليست بقابلة له، والسِّلسلة قابلة له، إذن السِّلسلة متناهية.

وفي هذا الجواب الكافي عن الاعتراض الذي عليه وهو: أنَّه لمَ يلزم من أنَّ أجزاء السِّلسلة محدودة أن تكون هي نفسها محدودة؟

ثمَّ إنَّ للنَّاظر أن يرى أنَّ دليل التَّطبيق يمكن تفريعه عن هذا الدَّليل؛ إذ إنَّ التَّطبيق إنَّما هو في السِّلسلة المجزَّأة، فلو فرضنا سلسلة غير مجزَّأة لما صحَّ.

---

(١) وقد أجرى الإمام فخر الدِّين الرازيُّ هذا الدَّليل من حيث أجزاء الزَّمان؛ فأثبت أوَّلاً أنَّ الزمان عبارة عن أجزاء لا تتجزَّأ، وذلك بأنَّ الوقت إمَّا حاضر أو ماضٍ أو مستقبل؛ فالحاضر الذي هو الآن موجود، والماضي وجد وعدم، والمستقبل معدوم سيوجد، فالوقت الحاضر إمَّا أن يكون منقسماً أو لا؛ فإن كان منقسماً لزم كون الآنَيْنِ المتتاليين موجودين معاً وهو باطل ضرورة، ويستحيل أن يكون أحدهما في الماضي ولا المستقبل للزوم كونه معدوماً وقد فرضناه موجوداً؛ فاستحال الانقسام المفروض، فلزم أنَّ الزمان عبارة عن آنات آنٍ بعد آن كلٌّ منها لا يتجزَّأ فلزم أن يكون الخطُّ المركَّب منها عدداً لأجزاء، فيلزم كونها معدودة محدودة؛ فيلزم أن يكون للزَّمان أوَّل. انظر: «**أساس التَّقديس في علم الكلام**»

خاتمة

الأدلَّة السَّابقة كلٌّ منها منبنٍ على ما تقدَّم من أنَّ الموجودات إمَّا واجبة مستحقَّة للوجود لذاتها أو ممكنة لا يجب لها الوجود ولا العدم لذاتها.

ولكنَّ هنا سؤالاً هو بأنَّه لم لا يجوز أن يوجد بعض الموجودات يكون لوجودها أولويَّة لذاتها بحيث لا تصل هذه الأوَّلويَّة إلى حدِّ الوجوب؟

وعلى هذا تنتقض القسمة الثلاثيَّة لحكم العقل.

والقائل بهذه الأوَّلويَّة قال بها ليصل إلى أنَّ بعض الممكنات يمكن أن يوجد من غير أن يكون معلولاً لشيء، فإن أمكن تعليل وجود هذا العالم المركَّب الممكن بوجود أولويَّة ذاتيَّة فلا ينتظم أيٌّ من الأدلَّة السَّابق ذكرها لنقص هذه المقدِّمة.

أمَّا التي في المسلك الأوَّل فبيِّن؛ إذ كلُّها منبنٍ على أنَّه لا يوجد الممكن إلا بعلَّة.

أمَّا في المسلك الثَّاني فلأنَّه على القول بالأوَّلويَّة يجوز أن يكون طرف السِّلسلة شيئاً ممكناً له أولويَّة، أو تكون كلُّ الممكنات الموجودة موجودة لأولويَّتها فلا سلسلة ولا عليَّة.

وبطلان هذا الفرض قريب من الضَّرورة؛ إذ أحكام العقل قائمة على تحقُّق استحقاق الوجود والعدم أو لا، فالشَّيء إمَّا مستحقٌّ لأن يكون موجوداً أو لا، فلا معنى لأن يقال إنَّ شيئاً مستحقٌّ للوجود بعض استحقاق؛ ذلك بأنَّ الوجود معنى بسيط فلا بعض له، فالقول ببعض استحقاق له قولٌ بأنَّ هناك في الأوَّلويَّة المفترضة علَّة لبعض الوجود وهو باطل.

وكذلك لو فرضنا (أ) جوهراً يوصف بعرضين (س) و(ص)، وهما نقيضان فوجود أحدهما يعني عدم الآخر.

ولنفرض أنَّ في (أ) أولويَّة لوقوع (س)، فإمَّا أن تكون علَّة هذه الأوَّلويَّة (أ) أو غيرها. ثمَّ هذه الأوَّلويَّة إمَّا واجبة أو ممكنة أو بأولويَّة. ثمَّ (أ) إمَّا مركَّب أو بسيط.

لو كانت الأوَّلويَّة مستحقَّة من غير(أ) لما كانت لذاته فيبطل الفرض ابتداءً.

فإذن هي من (أ)؛ فيقال: (أ) بسيط أو مركَّب؛ فإن كان بسيطاً فمحال أن يكون علَّة لأولويَّته؛ إذ إنَّ الأوَّلويَّة استحقاق للوجود بنسبة مئويَّة فوق ٥٠٪، فتكون الأوَّلويَّة بعض استحقاق الوجود فتكون مركَّبة، والبسيط لا يكون علَّة لذاته للمركَّب.

وإن فرضنا (أ) مركَّباً فهو إمَّا مركَّب من واجبات وممكنات أو من ذوات أولويَّة وممكنات؛ وفي حال كون بعضه الواجبات فهي السَّبب للممكنات الأخر فبطل كونه ذا أولويَّة.

وإن كان من ذوات أولويَّة فيرجع السُّؤال إليها فتتسلسل وهو باطل.

فبطل كون أولوَّية (أ) واجبة له، فهي إمَّا ممكنة له أو ذات أولويَّة؛ فإن فرضناها ممكنة فليس(س) أولى من (ص) فيكون ترجيح لأحد المتساويين دون مرجِّح وهو باطل.

فإن كانت أولويَّة (س) بسبب أولويَّة فتتسلسل وهو باطل.

فثبت بطلان جميع الاحتمالات اللازمة عن فرضنا الأوَّلويَّة.

فالقول بالأوَّلويَّة باطل.

وللتحقُّق من بطلان هذا الفرض ذكر الإمام المصنِّف مطلبين، وهما مبنيَّان على التَّسليم تنزُّلاً بتحقق الأوَّلويَّة لشيء ما، وافتراض ذلك ثمَّ التَّفتيش عن أنَّه يلزم منه الخُلف فيكون باطلاً بهذه الطَّريقة.

المطلب الأوَّل

لو فرضنا أولويَّة لممكن:

فإمَّا أن تكون أولويَّته كافية لذاتها في وقوعه بحيث يمتنع معها عدمه.

أو لا؛ فيمكن معها عدمه.

محال أن يمتنع معها عدمه لأنَّ امتناع العدم إنَّما هو للواجب، والذي فرضناه هنا ليس بواجب.

فالآن على القول بإمكان عدمه؛ فهذا العدم يقع بوجود علَّة له أو من غير وجود علَّة؟

محال أن يقع من غير وجود علَّة له لأنَّه الطَّرف المرجوح، إذ الأوَّلويَّة للطَّرف الآخر.

فيكون عدم هذا الممكن -إذا عدم- بعلَّة.

فإن هذا الممكن تكفي أولويَّته في وجوده إذا انعدمت علَّة عدمه.

وعليه لا تكفي أولويَّته لذاتها في وجوده، وقد فرضناها تكفي؛ هذا خُلْفٌ.

وهنا فلنفرض ممكناً ما ولنسمِّه (ك)، فيمكن لـ (ك) الوجود (و) والعدم (ع).

فوجود (ك) هو بوجود علَّته ولنسمّه (س).

فإذا وجد (س) وجد (و)، وإذا لم يوجد (س) وجد (ع).

فعلَّة (ع) هي عدم وجود (س).

فعلى هذا؛ **علَّة العدم هي عدم العلَّة**[١].

فلنرجع الآن إلى حديث الأوَّلويَّة؛ ولنفرض (ن) ذا أولويَّة، فيلزم أن نقول إنَّ هذه الأوَّلويَّة تكفي في وجوده بشرط هو أن لا تكون علَّة عدمه موجودة.

وعلَّة عدم (ن) هي عدم وجود علَّته كما تقدَّم، فتكون كفاية الأوَّلويَّة لوجود (ن) بشرط عدم (عدم علَّته)؛ فإذن كفاية الأوَّلويَّة لوجود (ن) مشروطة بوجود علَّة (ن).

ولكنَّ العلَّة وحدها تكفي في وجود (ن)؛ فتكون الأوَّلويَّة كأنَّها لم تكن.

إذن لا فرق بين وجود الأوَّلويَّة لـ (ن) وعدمها، إذ لا يوجد (ن) إلا بوجود علَّته، ولو لم توجد علَّته لم يوجد.

إذن لم يفد (ن) كونه ذا أولويَّة بشيء!

فما لا فرق بين وجوده وعدمه فلِمَ نفرضه ابتداء؟!

فهذا الفرض باطل.

وهو المطلوب.

---

(١) هنا قد يعترض بأنَّه يمكن أنْ يكون علَّة العدم شيئاً موجوداً فلا يكون وجود ذي الأوَّلويَّة مشروطاً بوجود علَّته. والجواب بأنَّه لو كان علَّة عدم (أ) هو وجود (ب) للزم أن يكون علَّة وجود (أ) هو عدم (ب)، فيكون (أ) موجوداً من غير وجود علَّة له وهو باطل.

المطلب الثَّاني

لو فرضنا الأَوَّلويَّة لمثل (ك)؛ وفرضنا كفايتها لوجوده لكن دون الوجوب، إذن حقيقة القول أنَّ له نسبة مئويَّة ليكون موجوداً، وهذه النِّسبة أكثر من ٥٠٪ -إذ وجود (ك) بحسب الفرض هو الطَّرف الراجح- ولنفرضها ٨٨٪.

فإذن (ك) غير مستحقٍّ للوجود بنسبة ١٢٪، فيكون مستحقّاً للعدم بهذه النِّسبة.

فعلى هذا؛ فلننظر إلى أنَّ (ك) يوجد في وقت دون وقت لأنَّه ليس بواجب ولا يستحقُّ دوام الوجود لاحتمال مرجوحيَّته، فوجوده في وقت معيَّن إمَّا لذات الأَوَّلويَّة أو لا؛ فلا يجوز أن يكون لذات الأَوَّلويَّة لأنَّها أولويَّة للوجود لا للوجود في ذاك الوقت المعيَّن؛ فالأَوَّلويَّة المفترضة ذاتيَّة، إذن هي متحقِّقة لـ (ك) في كلِّ زمان مفترض، إذن: الأزمان على التَّساوي لهذه الأَوَّلويَّة، فتحقُّق (ك) في بعض دون بعض ليس له مرجِّح.

والتَّرجيح من غير مرجِّح باطل، فيستحيل تحقُّق (ك) إلا بمرجِّح خارجيٍّ هو غيره.

فنرجع إذن إلى أنَّ هناك علَّة لوجود (ك) فبطل القول بأنَّ له أولويَّة ذاتيَّة.

وهو المطلوب.

والاعتراض هنا قد يكون بأنَّ الزَّمان تابع لوجود الممكنات، إذ هو ليس إلا اعتباراً منتزعاً من تتابع الحوادث.

فعلى هذا؛ لِمَ لا يقال إنَّ هذا الممكن له أولويَّة ذاتيَّة قضت بأن يوجد فيبتدئ معه الزَّمان؟

والجواب بأنَّ الأَوَّلويَّة لَّما فرضناها ذاتيَّة لزم أنَّه متى كان مشروطاً بها كان موجوداً، والصِّفة الذاتيَّة لا تتخلَّف عن الموصوف بها، فينتج وجوب الأَوَّلويَّة له في أيِّ زمان مقدَّر.

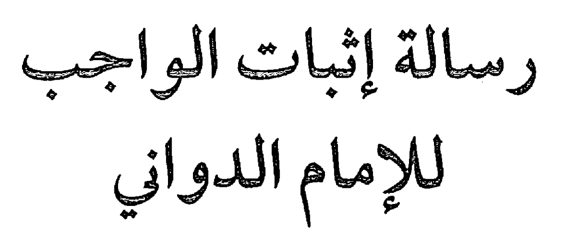
فينتج عن هذا أن لا بداية لكونه ذا أولويَّة، فيلزم من هذا كونه موجوداً لا من أوَّل.

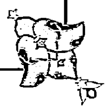
والموجود لا من أوَّل يلزم أن يوجد لا إلى نهاية، -لأنَّه إن وجد إلى نهاية لزم حدُّه من البداية كذلك لما سبق-.

فما هذا حاله فهو واجب.

هذا خُلْفٌ لأنَّا فرضناه ممكناً.

فثبت أنَّ تحقق أولويَّة للوجود دون الوجوب محال.


رسالة إثبات الواجب
للإمام الدواني



متن الرِّسالة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[مقدِّمة]

سبحانك سبحانك* ما أعظم شأنك* وأظهر برهانك* أنت الشاهد في العين* ولا تشاهدك العين* وأنت أقرب إلى الشَّيء من عينه وقد حال الحجب في البين* لا تبصرك نواظر البصائر إلا بأنوارك* ولا تظهرك ظواهر الدَّلائل إلا بإظهارك* فأنت الدَّالُّ على ذاتك بذاتك* ثمَّ على ما سواك بأنوار صفاتك* أخرجْنا من الظُّلمات إلى النُّور ونجِّنا من الانتكاس في مهاوي عالم الزُّور.

وصلِّ على الهادي إليك بعدما وقب[١] غاسقُ[٢] الجهالة، والقائدِ إلى جنابك حيث انتقب وجه محجَّة الهدى بظلم الضَّلالة.

محمَّد؛ مَجْمَع الكمالات الإنسيَّة، ومنبع السعادات الأُنسيَّة، وآله وأصحابه ذوي النفوس القدسيَّة ما دارت الأدوار والأزمان وتسلسلت سلسلة الأسباب والأكوان.

---

(١) (وقب) بمعنى: دخل.

(٢) هو اللَّيل، وسُمِّي غاسقاً لانصباب ظلامه على الأرض.

وبعد؛ فيقول الفقير إلى عفو ربِّه الحقيقيِّ محمَّد بن أسعد الدَّوَّانيُّ الصِّدِّيقيُّ:

قد حرَّرت في هذه الرِّسالة وجوه براهين إثبات الواجب جلَّ ذكره على ما أورده أئمَّة الحكمة[١] والكلام[٢]، واجتهدت في تشييد مبانيها وترتيب مقدماتها على أبلغ النِّظام، ثمَّ أعقبتها بما سمح به خاطري من وجوه النَّقض والإبرام والدَّفع والإتمام. سالكاً في جميع ذلك مسلك الإنصاف، ناكباً عن سبيل الجور والاعتساف. لم أجمد على التَّقليد، فلمسلك النَّظر اتِّساع. ولم أتقيَّد بالخلاف، فالحقُّ أحقُّ بالاتِّباع.

---

(١) الحكمة ابتداء العلم بأصول الأمور وعللها بحيث لا يخفى المعلول، والمقصود هنا الفلاسفة، والفلسفة كلمة مركَّبة من (فيلو) و(سوفيا) بمعنى حبّ الحكمة. وقد سئل الفيلسوف فيثاغوروس: هل أنت حكيم؟ فقال الإله هو الحكيم وأنا محبٌّ للحكمة. و(سوفيا) كلمة غير يونانيَّة قيل إنَّ أصلها لفظة هيروغليفيَّة مصريَّة بمعنى التَّعليم. فليست الفلسفة معجزة يونانيَّة كما يزعم الأوروبيون وأتباعهم، فكثير من اليونان قد تعلَّموا الحكمة في مصر- وذكروا فضلها في العلوم. انظر: «**الفكر الفلسفيُّ في مصر القديمة**» للدُّكتور مصطفى النَّشَّار. المهم الآن أنَّ تسمية الفلسفة بالحكمة أَوْلَى من حيث الاستغناء عن اللَّفظ اليونانيِّ. ولكن لنا أن نمنع التَّسمية بالحكمة لأنَّ المسمَّيْن بالفلاسفة عمليّاً باطلةٌ معتقداتُهم، وإنَّما الحكمة في القرآن الكريم والسنَّة المشرَّفة. والفلسفة هي: «البحث عن أحوال الموجود بما هو موجود» كما ذكر السَّيِّد الشَّريف الجرجانيُّ في «**شرح المواقف**».

(٢) أي المتكلّمون، وعلم الكلام هو علم يتضمَّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرَّدَّ على المبتدعة بتعريف الإمام ابن خلدون في مقدِّمته (ص:٣٦٣). فالمتكلمون منهم السُّنِّيُّ والمعتزليُّ والخارجيُّ والرَّافضيُّ والكرَّاميُّ والمجسِّم. وبحسب الأغلب يطلق اسم المتكلِّمين على المعتزلة وعلى علماء التَّوحيد من أهل السُّنَّة والجماعة الأشاعرة والماتريديَّة، ومع مرور الوقت صار القولُ إن نُسب إلى المتكلّمين فهو قول أهل السُّنَّة.

وقد سعيت في تقريب المقاصد إلى الأفهام وأن أفضي إلى الإطناب في الكلام؛ فإنَّ المقاصد في أنفسها غامضة، فكرهت أن يجتمع تعقيد اللَّفظ ودقَّة المعنى فينغلق نظمه ويتعسَّر فهمه.

وقد كتبتها في يومين من أقصر أيام الصَّيف ما خلا برهان التَّطبيق إلى حيث انتهت؛ فقد عاق عنها عوائق الحَدَثان[1]، حتى نسجت عليها عناكب النِّسيان.

إلى أن وردت إشارة قدسيَّة هزَّت من عطفي وشدَّت عضدي فعدتُّ إلى إتمامها، فجاءت بحمد الله تعالى حاوية لنتائج أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين هاديةً إلى الحقِّ المبين.

فليستعدَّ بها الذَّكيُّ المتحذِّق بالنَّظر الدَّقيق، المتعالي بهمَّته عن حضيض التَّقليد إلى ذروة التَّحقيق، المتسوِّر أطراف الكلام جلَّه ودقَّه. الموفِّي لكلِّ ذي حقّ حقَّه. وقليل ما هم؛ فإنَّ أكثرهم جاهلون أو متجاهلون.

والله تعالى يحقُّ الحقّ بكلماته ولو كره المبطلون.

ثم إنِّي كنت برهة من الزمان وأمَّة من الأوان متحرياً إلى أن أزفَّ تلك الكريمة من نبات فكري ونتائج قريحتي إلى كريم يعرف قدرها ويقضي مهرها ويحلُّ محلَّها ويحتلُّ دقَّها وجلَّها؛ فإنَّ شنّاً لا يوافق إلا طبقة، ونوفلاً لا يوافق إلا ورقة. أسرحُ ببريد النَّظر في تخوم الأرض حَزَناً وسهلاً أطلب لها بعلاً يكون لها كفؤاً وأهلاً.

---

(١) «الحدثان» مصدر كالغفران، ويقصد به نوائب الدَّهر وصروفه نعوذ بالله تعالى منها.

إلى أن هداني هادي الاستخارة من ملهم الطيوب، وحداني حادي الاستشارة من أولي الألباب أغرَّة الأصحاب ن أسِمَ هذه العقيلة بسمة من هو عين الأعيان، وأكوي جبهة هذه النَّجيبة بسِمى من بيده مقاليد الزَّمان، بل أروِّج سبيكتي هذه بأن أرسم على صحائفها أسامي ألقاب السلطان خليفة الرحمن. أعني من خصَّه الله تعالى من بين السلاطين بمرتبة العلم والدِّين ومزيَّة المعارف واليقين، وحمى بنقيَّة الإسلام عن إفساد الكفرة الطَّغام، و حرز حوزة الإيمان عن مفاسد أهل الشِّرك والطُّغيان.

قد ذكَّر حاتم طيٍّ بالأيادي، ونسخ بفصاحته وحكمته آثار قسّ بن ساعدة الإياديّ، الذي أنوشروان بالنِّسبة إليه عادل ولكن عن صوب الصَّواب.قد ذكَّر النَّاس بعدالته أيَّام أمير المؤمنين عمر بن الخطَّاب؛ أنسى النَّاس خلافة بني العبَّاس بشامل الجود وكامل السَّطوة وعظيم الباس[1]. تعفَّرت برغام عتبته جباه الجبابرة وتطأطأ دون سرادقات عظمته رقاب القياصرة.

استوى على عرش الخلافة فحكم على أعناق من فارق حوزة الوفاق بالسيف والدَّم المهراق. أشرق بتباشير دولته القاهرة من أفق الإقبال فأدبر المخالفون هائمين كغياهب الظُّلم منتشرة في الآفاق.

أصبح أنوار سلطنته مشرقة على الممالك في الطُّول والعرض. فضَلَّ المعاند وظلَّ في نهاية الضَّلال ﴿كَٱلَّذِى ٱسۡتَهۡوَتۡهُ ٱلشَّيَـٰطِينُ فِى ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام:٧١]، فهو كالخفَّاشة لم يُطِق أشعَّة يوح[2] فهام. أو كحام لم يركب سفينة نوح ، فلا له عاصم من الله ولا حامٍ.

---

(١) هو «البأس» ولكن لتصحيح السجع.

(٢) كذا.

مهَّد أساس العدل بعدما لم يبق منه إلا تلك الأثافيُّ[١] والدِّيار البلاقع[٢]، وطرَّز لباس الفضل إثر ما صار من رثاثة الأحوال أخلاق المراقع. نصر دين الإسلام بقاطعي السيف والبرهان، ونوَّر باع الإيمان بساطعي البيان والتبيان، درَّب أخلاق رأفته على الأفاضل، وقرَّت بمكان خلافته عيون الأماثل. حوى من أشتات المناقب ما لم يجتمع في عصره في غيره من ندٍّ ولا غير فليس على الله بمستنكر. ولا يأبى المتمكِّن أمر خالق القوى والقُدَر. قرنُ ذي القرنين المؤيَّد بالرِّئاستين المسدَّد بالجلالتين، الموفَّق لاقتناء السَّعادتين، والمتمكِّن على أريكة السيادتين.

وفي هذه الحال لَّما تجلَّى على البال تلك المناقب العظيمة التي هي عنوان الكمال تمثَّل صورته الجميلة في مرآة الخيال، وترقَّى من مكاشفة المثال إلى مشاهدة الحال؛ فقال مخاطباً إيَّاه بلسان المقال –على لسان الحال–:

يا من به صار دين الحقِّ معتلناً........ودرَّ إفضاله جوداً على الأمم

قُرَّت به عين أعيان الهدى فرحاً....... بما حواه من الإحسان والكرم

من النُّجوم العلى حرَّاس قبَّته........ من السماء له من نهرة[٣] الخدم

من شاع في عرصة الدُّنيا عدالته....... الذِّئب قطُّ عن الأغنام لم يصم

إنَّ الكمالات أشتات وقد جمعت........ جميعها فيك هذا جامع الكلم

---

(١) واحدتها الأثفيَّة؛ وهي الأحجار التي يوضع عليها القِدر للطهي.

(٢) الخالية.

(٣) كذا.

وهو السُّلطان بن السُّلطان ملاذ بني نوع الإنسان، باسط بساط الأمن والأمان، مفيض ذوارف العوارف على قاطبة أهل الإيمان، السلطان الأعظم يعقوب بهادر خان؛ فهو الذي أنار مصابيح العلوم بعد انتفائها، ونضَّر رياض الحِكَم عقب ذبولها وذهاب روائها، وأصلح أركان الفضائل والمعالي بعد فسادها، وروَّج أسواق الأعالي إثر كسادها. حتى جلبوا بضائع العلوم إلى حضرته من كلِّ فجٍّ عميق ، وجنوا ثمرات باسقات غرائس الفهوم إلى سدَّته من كلِّ بلد سحيق.

فرسمتها باسمه العالي المكتوب على جباه السموات العوالي رسماً لخدمته، وأتحفت نسخته إلى عامر خزانته إتحاف السَّحابة القطرة إلى عمان، وإهداء النَّملة رجل الجراد إلى سليمان.

فإن وقع من خدَّام حضرته موقع القبول والرضا فذلك غاية المسؤول ونهاية المنى[١].

والله وليُّ التَّوفيق وبيده أزمَّة التَّحقيق.

---

(١) إهداء الإمام الدَّوَّانيِّ رسالته إلى السلطان يعقوب بهادر خان ملك شيراز في نسخة بغداد وحدها.

اعلم أنَّ البراهين المؤدِّية إلى هذا المطلب منحصرة في مسلكين: أحدهما يتوقَّف على إبطال الدَّور والتَّسلسل، والآخر ليس كذلك؛ بل يدلُّ على إثبات الواجب أوَّلاً، ثمَّ ينتقل منه إلى إبطال الدَّور والتَّسلسل كما سيرد عليك.

فلا جرم رتَّبنا الرِّسالة على مقصدين لبيان ذينك[١] المسلكين.

ولمَّا كان الثَّاني أبسط رأينا أن نقدِّمه فنقول[أ]:

---

(١) «تينك» اسم إشارة إلى المثنَّى المذكَّر.

(أ) يقول الإمام إنَّ الأدلَّة التي جاء بها المتكلمون والفلاسفة لإثبات وجود واجب الوجود تقرَّر في أحد مسلكين أحدهما منبنٍ على إبطال التَّسلسل.

فلمَّا كان كذلك كان الدَّليل مع هذه المقدمة الزائدة أطول، فبدأ بالأقصر.

وواجب الوجود هو الموجود الذي يمتنع عدمه عقلاً.

والأدلَّة المذكورة في هذه الرِّسالة دلالتها على الواجب من حيث إنَّه قد صدر عنه مفعولات ممكنة يجوز عدمها عقلاً.

إذن واجب الوجود المدلول في هذه الرِّسالة هو ما وجوده لذاته -فليس لغيره-، وما به وجد غيرُه.

ونحن نقصد بواجب الوجود الله سبحانه وتعالى، فالدَّليل على وجوده سبحانه وتعالى هو الدَّليل على وجود واجب الوجود، ولكن قبل كون الدَّليل دينياً هو دليل فلسفيٌّ؛ فلذلك نجد الباحثين في هذه المسألة وحدها مفردة همُّهم منها إثبات الواجب -سبحانه وتعالى- قبل البحث في صفاته وأسمائه.

ثمَّ إنَّا نجد أنَّ الإمام الدَّوَّانيَّ -رحمه الله- قد صنَّف هذه الرِّسالة لتبيان أدلَّة المتكلّمين والفلاسفة المشتركة بينهم، فلهذا لم يتطرَّق إلى دليل الحدوث عند المتكلّمين.

ولهذا كذلك لم يكن كلامه على ما فارق فيه المتكلمون الفلاسفة؛ فالفلاسفة قالوا إنَّ الواجب -سبحانه وتعالى- هو علَّة لوجود العالم. وقال المتكلمون إنَّه تعالى فاعل للعالم بالإرادة. فالإمام ترك هذا الخلاف لأنَّه لا يؤثِّر في مقصوده من الرِّسالة؛ إذ الرِّسالة لإثبات وجود الواجب والكلُّ به قائلون.

المقصد الأوَّل في المسلك الأوَّل

وفيه طرق:

الطَّريق الأوَّل(١)

قالوا: لا شكَّ في وجود ممكن ما كالمركبات، فإن استند إلى الواجب ابتداء أو بواسطة ثبت المطلوب(أ).

---

(١) في حاشية الملا حنفي: «قيل: هـذا الطَّريـق لـبعض المتـأخِّرين، يعنـي صـاحب «**التَّلويحـات**»». أي السَّهرورديَّ المقتول، وهو يحيى بن حبش بن أميرك أبو الفتوح. كان جامعاً للعلوم الفلسفيَّة بارعـاً في الأصول الفقهيَّة مفرط الذَّكاء فصيح العبارة. قال الإمام سيف الدِّين الآمديُّ: «رأيته كثير العلم قليل العقل». ويقال إنَّه كان يعرف علم السِّيمياء. أخذ الفلسفة عن المجد الجيليِّ شيخ الإمـام فخـر الدِّين الرَّازيِ فيها. وكان شافعياً في الفقه. قتله صاحب حلب بأمر السلطان صلاح الدِّين الأيـوبي -رحمه الله- سنة ٥٨٧هـ لما ظهر منه من الانحلال من الدِّين، وكان عمره إذ ٣٨ سـنة. لـه كتـاب: «**التَّلويحات اللَّوحيَّة والعرشيَّة**» و«**حكمة الإشراق**» و«**هياكـل النـور**». وقـد شرح الإمـام الـدَّوَّانيّ كتاب الهياكل. وللسَّهرورديِّ شعر صوفيٌّ منه مشهور. لترجمته انظر: «**وفيات الأعيـان وأنبـاء أبنـاء الزمان**» لابن خلكان (٦/ ٢٦٨).

(أ) المقدِّمة الأوَّلى في هذا الدَّليل -وكلِّ دليل هنا- هي وجود موجود غير مستحقٍّ للوجود لذاته، والمستند المشاهد من العالم المرئيّ لنا، الذي هو أجسام وصفات لها.

فمن شكّ في هذه المقدّمة فليس هذه الرِّسالة لمخاطبته إذ هو منكر الضروريِّ المحسوس.

والمركَّبات ممكنات لأنَّها مركَّبات من أغيار؛ فتفرُّق هذه الأجزاء ممكن بالعقل؛ إذ إنَّه لا تناقض في العقل في افتراق أجزاء هذا المركَّب.

إذن هذا المركَّب ليس بمستحقٍّ للوجود لذاته فهو ممكن. =

أو: لا شكَّ في وجود موجود ما، فإن كان واجباً أو ممكناً استند إليه ثبت المطلوب[أ].

وإلا: فإن رجع سلسلة الاستناد في شيء من المراتب دار، وإلا تسلسلت العلل إلى غير النهاية، إذ كلُّ ممكن فله علّة.

وحينئذ نقول: جميع الممكنات -أي تلك الآحاد بحيث لا يشذُّ عنها شيء منها- موجودٌ؛ إذ لو كان معدوماً لكان جزء من أجزائه معدوماً ضرورةَ[١] أنَّ ما يوجد جميع أجزائه فهو موجود[ب].

= والمجسِّمة يثبتون الله سبحانه وتعالى جسماً مركباً من يدين ووجه وعين -تعالى عمَّا يصفون-، ويقولون إنَّ افتراق هذه الأجزاء مستحيل لأنَّ المركَّب هو الله سبحانه وتعالى! فهم يقولون بوجوب هذا المركَّب لأنَّه واجب! فليقلب الملحد جوابهم إلى العالم وليقل إنَّ العالم غير محتاج مع تركُّبه!

(أ) أي إنَّه قد ثبت وجود موجود ما، والموجود ينحصر في أن يكون واجباً أو ممكناً، إذ المستحيل محال وجوده.

فإن كان هذا الموجود واجباً مستحقّاً للوجود لنفسه فهذا المطلوب.

وكذلك يحل المطلوب إن كان ممكناً ثبت استناده إلى موجود واجب.

(١) قوله: «ضرورة» يعني كون ثبوت هذه المقدِّمة -أنَّ ما يوجد أجزاؤه جميعاً فهو موجود- ضروريٌّ لا يحتاج إلى نظر ولا خلاف لعاقل فيها.

(ب) فإن لم يكن ما سبق لزم إمَّا الدَّور أو التَّسلسل.

فهنا عندنا مجموع من أفراد الممكنات، وهذه الأفراد يجب كونها كلُّها موجودة، إذ المجموع لو فقد واحد من أجزائه لبطل كونه مجموعاً.

مثاله بيت قائم على أربعة أعمد، فإنْ نقص واحد منها انهدم البيت. فالمجموع هذا كلٌّ مغاير الأفراد، وله حكم مغاير لحكم كلّ فرد، فإذن قد نتج هيئة جديدة من هذا الاجتماع لهذه الأفراد.

ونحن ما اعتبرنا إلا تلك الآحاد الموجودة فقط لا المجموع المأخوذ فيه الهيئة الاجتماعيَّة الاعتباريَّة المعدومة.

فالأجزاء بأسرها موجودة؛ فيكون المجموع بهذا المعنى موجوداً[أ].

ولا شكَّ أنَّه ممكن لاحتياجه إلى كلِّ واحد من الممكنات المأخوذة فيه، والمحتاج -خصوصاً إلى الممكن- ممكن، وكلُّ ممكن فله علَّة[ب].

فعلَّته إمَّا نفس المجموع أو جزؤه أو أمرٍ خارج عنه[ج].

والأوَّل باطل؛ ضرورةَ وجوب تقدُّم العلَّة على المعلول وامتناع تقدُّم الشَّيء على نفسه[د].

والثَّاني أيضاً باطل؛ لأنَّ علَّة الكلِّ يجب أن يكون علَّة لكلِّ جزء؛ لأنَّ كلَّ ممكن يحتاج إلى علَّة، فلو لم يكن علَّة المجموع علَّة لكلِّ جزء لكان بعض الأجزاء معلَّلاً بعلَّة أخرى فلا يكون ما فرض علَّة للمجموع وحده علَّة له بل لبعضه فقط.

(أ) أي إنَّا لا نريد أن نأخذ المجموع على معنى أنَّه المركَّب من الأجزاء الذي هو غيرها، بل على معنى الأفراد المتعدِّدة فقط.

(ب) فهذا المجموع وجوده هو وجود أفراده الممكنات، فهو إذن ممكن.

(ج) فلمَّا كان المجموع موجوداً ممكناً فلا بدَّ أن يكون له علَّة.

فعلَّته إمَّا أن يكون نفس المجموع، أو أن يكون فرداً من أفراده، أو أن يكون موجوداً غيره وغير أجزائه.

(د) والأوَّل -الذي هو كون المجموع علَّة لنفسه- باطل لأنَّه دور.

وتقدّم الشيء على نفسه معناه أن يتقدَّم تقدّم عليَّة، فمثلاً: وجود فردين هو علَّة كون المجموع زوجياً، فكلُّ فرد من الفردين متقدّم على الاثنينيَّة، والاثنينيَّة متقدِّمة على الزوجيَّة.

وإذا كان علَّة لكلِّ جزء فيكون ذلك الجزء علَّة لنفسه ولعلله(أ).

وإذا بطل القسمان الأوَّلان تعيَّن الثَّالث، فيكون علَّته أمراً موجوداً خارجاً.

والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب(ب).

وعلى هذا التَّقرير يندفع عنه عدَّة ما يورد عليه(ج):

منها أنَّ المجموع يُشعِر بالتَّناهي، وما لا يتناهى لا مجموع له؛ فإثبات الواجب بما يشعر التناهي يكون مصادرة.

(أ) ولأنَّا أخذنا المجموع على أنَّه عدد الأفراد فعلَّة المجموع هو علَّة كلِّ فرد فيه، فلو كان علَّة المجموع هو فرد من أفراده للزم أن يكون هذا الفرد علَّة لنفسه، وهذا باطل لأنَّه دور.

ولو كان هذا الفرد علَّة لبعض المجموع دون بعض للزم أن يكون علَّة المجموع كلِّه ليس شيئاً واحداً، بل شيئان أو أكثر. فيثبت أنَّه هناك علَّة خارجة عن المجموع.

إذ إنَّه لا يجوز أن يكون عدد من العلل لعدد من أفراد المجموع مع كون هذه العلل كلِّها داخلة في المجموع؛ إذ إنَّه يلزم عن هذا الدور الباطل. وهذا ظاهر طالت حلقة الدَّور أو قصرت.

(ب) فإذ لم يكن علَّة المجموع نفسه ولا بعضه لزم أن يكون علَّته موجوداً غيره وغير أجزائه.

وهذا المجموع هو مجموع الممكنات؛ فالموجود الذي ليس من الممكنات واجب بالضَّرورة؛ لأنَّ الموجود منحصر في أنَّه إمَّا واجب أو ممكن.

ثمَّ إنَّ هذا الدَّليل أظهر في كونه دليلاً على أنَّ خالق الكون سبحانه وتعالى محال أن يكون جسماً، إذ لو كان جسماً لكان من جملة العالم المفتقر، إذ نحن حكمنا بأنَّ العالم مفتقر لأنَّه أجسام، فالخارج عن الأجسام ليس بجسم -سبحانه وتعالى-.

(ج) أي إنَّ تقرير هذا الدَّليل بهذا الطَّريق بهذا التَّرتيب يتجاوز عدداً من الإيرادات سيبدأ بذكرها.

وذلك لما عرفت من أنَّ المراد بالمجموعِ الآحادُ بحيث لا يشذُّ عنها شيء، وقد لوحظت بأمر إجماليٍّ شامل لها[أ].

ومنها أنَّه إن أريد بالمجموع كلُّ واحد من آحاد السِّلسلة فعلَّته ممكن آخر متسلسلاً إلى غير النهاية[ب].

وإن أريد المجموع من حيث هو مجموع فلا نسلِّم أنَّه موجود لعدم تحقُّق الجزء الصُّوَريِّ -أعني الهيئة الاجتماعيَّة-. وذلك لما مرّ من أنَّ المراد هو المتعدِّد بلا ملاحظة الهيئة الاجتماعيَّة كما في الأعداد؛ حيث قيل إنَّها الوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعيَّة.

وقد بيَّنَّا أنَّ الكلَّ بهذا المعنى موجود لوجود جميع أجزائه[ج].

وتلخيصه أنَّ الآحاد قد تلاحظ واحداً واحداً وقد تلاحظ بأسرها دفعة.

والأوَّل إن كان بملاحظات متعددة بحسب عدّة الآحاد فهو العلم التفصيليّ بها، وإن كان بملاحظة واحدة بأمر إجماليّ شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكلِّ الإفراديِّ.

(أ) أي إنَّ هذا الطَّريق لا يلتفت إلى كون المجموع متناهياً أو لا.

فإنَّ النَّظر إلى المجموع على أنَّه تلك الأفراد المتسلسلة، فالنَّظر إلى سلسلة مفترضة لا نهاية لها.

(ب) فالمجموع المدلول في هذا الطريق ليس كلَّ فرد فرد على البدل؛ بل النظر إلى الأفراد المتعددين؛ فإنَّه لو كان المقصود الأفراد على البدل لكان لكلّ فرد علَّة ولتمَّ كلُّ فرد بما فوقه من الممكنات وثبتت السِّلسلة.

(ج) ثمَّ إنَّ هذا الطَّريق لا يأخذ المجموع على أنَّه له هيئة جديدة حاصلة له دون أفراده، لأنَّه يلزم أن يكون للمجموع هيئة خاصَّة ضرورة، ولكنَّ هذا ليس بلازم.

والثَّاني هو معنى الكلِّ المجموعيِّ، ولا حاجة في ذلك إلى اعتبار الهيئة الاجتماعيَّة، فافهم ذلك[أ].

ثمَّ بقي عليه إيراد وهو أنَّه إن أريد بالعلَّة العلَّة التَّامَّة فلم لا يجوز أن يكون نفسه؟

قوله: ضرورة وجوب تقدِّم العلَّة على المعلول.

قلنا: ممنوع في العلَّة التَّامَّة؛ إذ لو لوجب تقدُّم العلَّة التَّامَّة لزم في المركبات تقدِّمها على نفسها بمرتبتين، لأنَّ مجموع الأجزاء المادِّيَّة والصُّوَريَّة[١] جزء من العلَّة التَّامَّة فيكون مقدّماً عليها، وهي على هذا التقدير متقدمة على المعلول المركّب الذي هو عين مجموع الأجزاء[ب].

(أ) يقول إنَّ ملاحظة الأفراد جميعاً إمَّا ملاحظة لهم واحداً معيناً ثمَّ واحداً معيناً، فهذا العلم التفصيلي.

أو بملاحظة إجماليّة ليست لفرد معيَّن.

فهذه إمَّا للأفراد على البدل من مثل كون كلِّ فرد فله صفة ما -كالجوع للإنسان؛ فإنَّ الجوع مصيب كلَّ البشر، لكنَّه لا يصيب المجموع بل الأفراد-، فهذا كلِّي إفرادي.

أو للمجموع المتكلَّم عليه سابقاً وهو المقصود من الدَّليل.

(١) عند الفلاسفة العلل أربع: فاعليَّة ومادِّية وغائيَّة وغائيَّة، فالفاعليَّة هي ما به وجود غيره. والماديّة مادَّة المفعول كالخشب للسرير، والصوريَّة كصورة السرير، والغائيَّة ما لأجله الإيجاد.

(ب) يقول: يمكن أن يرد على هذا الطريق إيراد، وهو بأنَّا لو أخذنا أنَّ الأفراد هي علَّة وجود المجموع، فالمجموع المعلول هو نفس هذه الأفراد، فينتج أنَّها علَّة لنفسها وهذا دور.

والعلَّة التَّامَّة هي المؤثّر مع تحقق الشروط جميعاً وارتفاع الموانع جميعاً، ومن الشروط وجود الأفراد.

وأيضاً: جميع الموجودات من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه إلى الأجزاء، وعلَّته التَّامَّة نفسه إذ ليست جزءاً منه ضرورة احتياجه إلى بقيَّة الأجزاء ولا خارجاً عنه -إذ لا خارج عنه-، فتعيَّن أن يكون نفسه(أ).

وأيضاً: العلَّة التَّامَّة مجموع أمور كلّ واحد منها متقدّم على المعلول، ولا يلزم منه تقدّم المجموع، فإنَّ جميع أجزاء الشيء غير متقدّم عليه بل هو عينه مع أنَّ كلاً منها متقدِّم عليه(ب).

وإن أريد بالعلَّة العلَّة الفاعليّةَ فلم لا يجوز أن يكون جزأه؟

قوله: لأنَّ علَّة الكلِّ علَّة لكلِّ جزء فيكون علَّة لنفسه ولعلله.

قلنا: إنَّما يلزم ذلك لو كان علَّة تامَّة للكلِّ؛ إذ حينئذ لا يتوقَّف الكلُّ على ما هو خارج عنه، والمفروض كونه علَّة فاعليَّة وهو لا ينافي الاحتياج إلى الغير(ج).

(أ) وكذلك يرد أن لو قلنا إنَّ المجموع مجموع الموجودات كلِّها، فالواجب فرد من أفراد هذا المجموع، فالمجموع مفتقر إلى أجزائه جميعاً لا إلى الواجب وحده؛ إذ إنَّ المجموع لا يكون من غير أجزائه جميعاً؛ فالأجزاء جميعاً هي نفس المجموع فهو علَّة نفسه.

(ب) أي إنَّه لا يلزم تقدُّم العلَّة التَّامَّة على معلولها؛ وذلك لأنَّ المجموع معلولٌ لوجود المؤثّر ولوجود الأفراد، والأفراد ليست إلا المجموع.

(ج) أي إنَّ للمُورِد أن يقول إنَّ المؤثّر هو بعض المجموع، وأن لا يلتزم كونه علَّة لنفسه، وذلك لأنَّ العلَّة التَّامَّة هي ما لا يجوز أن يكون علَّة لنفسه.

أمَّا العلَّة الفاعليَّة فليست علَّة تامَّة، فيجوز أن تكون بعض علَّة المجموع، فلا يمتنع كونها معلولة محتاجة كذلك.

والجواب: أنَّ المراد هو الفاعل لا مطلقاً بل الفاعل المستقلّ في التأثير؛ بمعنى أنَّه لا يستند المعلول إلا إليه أو إلى ما صدر عنه.

والفاعل المستقلُّ بهذا المعنى في المجموع -الذي هو بجميع أجزائه ممكن- يجب أن يكون فاعلاً في كلّ واحد، وإلا لم يكن فاعلاً مستقلاً في المجموع ضرورةَ استناد بعض الأجزاء إلى غيره وغير معلولاته[1أ].

لا يقال: نحن نمنع وجوب كون الفاعل المستقلَّ في المجموع فاعلاً في كلِّ جزء.

(أ) الجواب هنا بأنَّ مقصودنا من الفاعل هو الفاعل المستقلُّ الذي كان به وحده وجود هذا المجموع، فملاحظة العلَّة التَّامَّة لا تهمُّنا، وذلك بأنَّ غير الفاعل المستقلّ من أجزاء المجموع مادّةً وصورة كلُّها معلول لهذا الفاعل، فكأنَّها هنا علل متوسطة بين الفاعل المستقلّ والمجموع، فلا ينقض هذا كون جميع الأجزاء مفعولاً من هذا الفاعل.

فإذ ثبت وجود فاعل مستقلّ خارج فإمَّا أن يكون فاعلاً للكلّ أو للبعض.

فإن كان فاعلاً للكلّ فهو المطلوب.

ولو كان فاعلاً للبعض فالبعض الآخر فاعله إمَّا أن يكون أحد أفراد المجموع أو خارجاً عنه.

لا يجوز أن يكون أحد أفراد المجموع لأنَّه ينتج أنَّه بعض علَّة نفسه فهذا دور.

فهذا الفاعل المستقلّ الآخر المفروض يلزم أن يكون خارجاً عن المجموع فيكون واجباً.

فيكون على هذا الفرض قد ثبت وجود الواجب وإن تعدَّد، وهذا يلزم من الجواب عليه.

ولم يتكلَّم الإمام على دليل وحدانيَّة الواجب لأنَّه فرع إثبات وجود الواجب، والمنكر منكر لوجود أيِّ واجب؛ فإثبات كثرة في الواجب أبعد عن مطلوب المنكر. فلم يُحتج هنا لإبطال تعدُّد الواجب.

إذن إذ كان الكلام على الفاعل المستقلِّ المؤثِّر خرجنا عن هذه الإيرادات جميعاً.

ونستند بالمركَّب من الواجب والممكن؛ فإنَّ الفاعل المستقلَّ فيه هو الواجب وهو جزؤه[أ].

لأنَّا نقول: ليس لكم هذا المنع بعد قيام الدَّليل عليه في المركَّب من الممكنات الصِّرفة، بل لا بدَّ من منع مقدّمة من مقدمات دليله، وتلك المقدمات بأسرها ظاهرة غير قابلة للمنع.

وليس لكم أن تقولوا إنَّه ينتقض بالمركَّب من الواجب والممكن؛ فإنَّ الدَّليل المذكور لا يجري فيه[ب].

قيل[١]: وبهذا تبيّن بطلان ما قد قيل: إنَّه يجوز أن يكون ما فوق المعلول الأخير علَّة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا.

(أ) قول الإمام: «لا يقال» معناه أنَّه لا يصحُّ للقائل أن يقول معترضاً: كيت وكيت. وتعليل هذا القول بما سيكون بعده.

فهنا القول الممنوع هو الاعتراض بأنَّ مجموع الموجودات بعضه الواجب وبعضه الممكن، فيكون البعض فاعلاً للكلِّ.

(ب) فهذا الاعتراض ليس في نقض واحد من المقدّمات، ونحن لا نسلِّم بأنَّ هذه الصورة هي عين تلك الصورة المستدلّ عليها، فلا يصحّ إجراء الدَّليل على هذه الصورة.

وذلك بأنَّ المجموع هنا ليس معلولاً لبعضه، إذ بعضه الواجب.

ولا يلزم المصادرة على المطلوب بأن يقال: المطلوب إثبات أنَّه واجب فكيف يكون الجواب به؟

لأنَّا نقول إنَّ المجموع هذا ليس بممكن كلَّه، إذ ليس هو إلا أفراده الذين بعضهم ممكن.

(١) في الحاشية أنَّ القائل هنا السَّيِّد الشَّريف الجرجانيُّ -رحمه الله-.

لأنَّه لو كان ما قبل المعلول الأخير علَّة موجدة للسِّلسلة بأسرها مستقلّة بالتأثير فيها حقيقة لكان علَّة لنفسه قطعاً[أ].

واعتُرض على هذا الجواب بأنَّه لو لزم أن يكون فاعل المجموع بالاستقلال فاعلاً لكلّ جزء كذلك، للزم في كلِّ مركّب بين أجزائه ترتّبٌ زمانيّ -كالسرير مثلاً- إمَّا تقدّم المعلول على علَّته أو تخلّف المعلول عن علَّته المستقلّة؛ إذ لا يخلو من أنَّ فاعل المجموع بالاستقلال إمَّا أن يكون موجوداً عند وجود الجزء الأوَّل أو لا.

وعلى الأوَّل يلزم تخلُّف الجزء الثَّاني عن علَّته المستقلَّة.

وعلى الثَّاني يلزم تقدُّم الجزء الأوَّل على وجود علَّته المستقلَّة[ب].

(أ) هنا يلزم ممَّا سبق أن يبطل كون الفرد علَّة للمجموع، أي إنَّه لولا هذا الفرد المعيَّن -علَّة المعلول الأخير مثلاً- لما كان المجموع موجوداً.

وجهة هذا القول الباطل بأنَّا لا نستطيع تصوُّر هذا المجموع من غير هذا الفرد فيكون هذا الفرد علَّة للمجموع.

وإبطاله بأنَّه يلزم أن يكون علَّة لنفسه ممَّا قد تقرَّر سابقاً، فهذا دور باطل.

(ب) هذا الاعتراض على جواب الإمام الدَّوَّانيّ السَّابق بأنَّ مقصودنا من العلَّة الفاعل المستقلّ.

فالفاعل المستقلّ للمركَّب الذي تركَّب بعد وجود أجزائه ليس فاعلاً لكلِّ أجزاء هذا المجموع.

وضرَب الإمام مثل السرير؛ فالسرير خشب مشكَّل، فوجود الخشب قبل هذا التَّشكُّل، فالفاعل لهذا السرير ليس بفاعل أجزاءه جميعاً؛ فلو كان فاعلاً أجزاءه جميعاً للزم أن يكون علَّة هذا السرير:

إمَّا موجودة وقت وجود الخشب؛ فتكون العلَّة موجودة ولا يكون المعلول موجوداً. وهذا باطل لأنَّ العلَّة ما بوجوده وجود المعلول.

وإذا كانت العلَّة موجودة وقت صنع السَّرير، فقبل صنعه كان جزؤه -وهو الخشب- موجوداً.

فيكون المعلول موجوداً قبل وجود العلَّة. وهذا باطل.

وأيضاً: لو فرضنا ثلاثة أشياء، كلٌّ واحد منها معلول لعلَّة أخرى مستقلّة؛ يكون مجموع العلل الثَّلاثة علَّة مستقلّة لمجموع المعلولات، مع أنَّه ليس علَّة لشيءٍ من تلك المعلولات الثلاثة ضرورةَ استناد كلّ منها إلى واحدة فقط من تلك العلل(أ).

وأجيب عن الأوَّل بأنَّ تخلّف المعلول عن الفاعل المستقلِّ بهذا المعنى غير ممتنع، إذ لم يعتبر فيه استجماع جميع ما لا بدَّ منه في التَّأثير.

والممتنع هو التخلُّف عن الفاعل المستجمع(ب).

على أنَّ المراد بكون فاعل الكلِّ بالاستقلال فاعلاً لكلّ جزء كذلك أن لا يكون فاعله خارجاً عن فاعل الكلّ، لا أنَّه بعينه يكون فاعلاً لكلّ جزء.

(أ) وهذا اعتراض على وحدة الفاعل المستقلّ وهو بيِّن.

(ب) الأوَّل هو أنَّه لا يلزم أن يكون فاعل المجموع المركَّب فاعلاً لكلِّ جزء.

والجواب بأنَّ الإيراد إنَّما هو على العلَّة التَّامَّة التي إذا وجدت بكامل أجزائها وجد المعلول، فإذا لم يكن جزء من أجزاء العلَّة التَّامَّة لم تكن هي علَّة، فيلزم أن يكون المعلول غير موجود.

ونحن لنا أن لا نسلِّم أنَّ فاعل الكلِّ علَّة مستجمعة في كلِّ وقت، وإنَّما الاستجماع بوجود الأجزاء الأخرى؛ فعند المسلمين علَّة وجود الممكنات هو تعلّق قدرة الله سبحانه وتعالى مع تحقُّق التَّرتيب الزَّمنيِّ بين الحوادث.

وعند الفلاسفة الواجب الذي هو علَّة الممكنات هي موجودة به بوسائط بينها وبينه هي جزء العلَّة.

أمَّا هنا فنحن نقول إنَّ الفاعل المستقلَّ للكلِّ واحد، فذلك حقٌّ وإن كان بعض مفعولاته فاعلاً للبعض؛ وذلك بأنَّ هذا الفاعل راجع إليه فيكون واسطة بينه وبين المفعول الثَّاني.

فهذا الجواب إجمالاً بحيث يصحُّ قولنا بوحدة الفاعل باتِّفاق الجميع، أمَّا أهل الحقِّ خاصَّة فيسندون الموجودات جميعها إلى الله سبحانه وتعالى من غير ما وساطة.

وبهذا يندفع الإيراد الثَّاني أيضاً[أ].

وهذا القدر يكفي في غرضنا -وهو إبطال كون الجزء علَّة مستقلَّة لمجموع الممكنات-، لأنَّه لو لم يكن علَّة ذلك الجزء خارجاً عنه فهو:

إمَّا عينه؛ فيلزم تقدُّم الشَّيء على نفسه، أو داخل فيه؛ ويُنقل الكلام إليه إلى أن ينتهي إلى ما يكون علَّة لنفسه أو يتسلسل[ب].

وحينئذٍ[1] فكلّ جزء فرض علَّة في تلك السِّلسلة فعلَّته أولى منه بأن يكون علَّة لها؛ لأنَّ تأثيره أكثر لكون ذلك الجزء أثره، وهو ليس أثراً لنفسه فيلزم ترجيح المرجوح.

ويمكن التَّمسُّك بهذا في نفي عليَّة الجزء ابتداءً بأن يقال:

كلُّ جزء فرض علَّة للمجموع فإنَّ علَّته أولى منه بالعليّة لأنَّه أكثر تأثيراً منه فيلزم ترجيح المرجوح[ج].

(أ) الثَّاني صورة ثلاث علل ومعلولات؛ ودفعه بتسليم هذه الصورة وأنَّها لا تضرُّ في مقصودنا.

والانتقال إلى مسألة وجوب أن يرجع الكلّ إلى واحد دليل منفصل عن دليل وجود واجب الوجود، فليس هذا محلَّه.

(ب) فمحال أن يكون علَّة الجزء نفسُه ولا بعضُه للزوم الدَّور، ولا لممكن مثله للزوم التَّسلسل.

(١) أي حين لزوم التَّسلسل. وليس إبطاله من مقدِّمات هذا المسلك فلم يلتفت الإمام إلى إبطاله هاهنا، وإنَّما سيذكر لزوم بطلانه في التَّذييل بأنَّه نتيجة لثبوت وجود الواجب تعالى من هذا المسلك.

(ج) فيمكن الاستدلال على أنَّه يستحيل أن يكون شيء غير الواجب هو الفاعلَ للكلّ هو الفاعل للأجزاء بأن يقال إنَّا لو فرضنا سلسلة علل ومعلولات مبدأها (س) ووسطها (ص) ومنتهاها (ع). =

وقد اعترض عليه بأنَّه لم لا يجوز أن يكون علَّة المجموع بالمعنى المذكور نفسه، بمعنى أنَّه كافٍ في وجوده من غير حاجة إلى أمر خارج عنه؟

فإنَّ الثَّاني علَّة للأوَّل والثَّالث للثَّاني وهلمَّ جرّاً، فلكلٍّ واحد من الآحاد علَّة قائمة فيها. ولَّما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الأفراد لم يحتج إلى علَّة خارجة عن علل الأفراد.

ولا امتناعَ في تعليل الشيء بنفسه بطريق توزيع الآحاد على الآحاد، وإنَّما المحال تعليل الشَّيء بنفسه بالمرَّة سواء كان بسيطاً في نفسه أو مركَّباً[أ].

وأجيب بأنَّ المجموع بهذا المعنى عين الآحاد بالأسر، ولا شكَّ أنَّ هذه الآحاد ممكنات موجودة كما أنَّ كلاً منها ممكن موجود[ب].

= فـ (ع) معلول لـ (ص)، ولكنَّ (س) أولى بأن يكون علَّة (ع) لأنَّ (س) أعلى وجوداً من (ص) وأعلى تأثيراً.

فلو كان (ص) هو علَّة (ع) للزم أن يكون الأقلُّ تأثيراً مؤثِّراً وهو باطل.

ويمكن أن تقرَّر المسألة بأنَّه لَّما كان العلَّة هو ما الذي إذا كان كان معلوله، فـ (س) علَّة (ص)، فيكون وجودهما معاً، و(ص) علَّة (ع) فوجودهما معاً؛ إذن إذ حدث وجود (س) حدث وقت وجود (ع). فعلى الحقيقة كان وجود (س) هو علَّة وجود (ع). فيلزم من ذلك أن لا يكون (ص) علَّة لـ (ع)، وإنَّما هو شرط لوجوده، فالعلَّة التَّامَّة لوجود (ع) هو (س) و(ص)، ولكنَّ الفاعل ليس إلا (س).

(أ) هذا الاعتراض منبنٍ على أنَّ سلسلة العلل والمعلولات فلتكن لا نهاية لها، فكلٌّ واحد من الأفراد له علَّة فلا حاجة إلى القول بوجود شيء خارج السِّلسلة.

(ب) فالجواب بأنَّ المجموع ممكن لإمكان الآحاد، فهذا الاعتراض يجعل المجموع واجباً وإن كانت الأفراد ممكنة!

وكما أنَّ الممكن الموجود الواحد محتاج إلى علَّة موجدة كافية في إيجاده؛ كذلك الممكنات المتعدِّدة الموجودة محتاجة إلى علَّة موجدة كافية في إيجادها(أ).

وتلك العلَّة لا يمكن أن يكون عينها، لأنَّ العلَّة الموجدة للشَّيء سواء كان واحداً في نفسه أو متعدداً يجب أن يتقدَّم عليه في الوجود، ومن المستحيل تقدُّم المجموع على نفسه(ب).

(أ) أي إنَّه كما كان كلُّ فردٍ ممكن محتاجاً إلى علَّة فكذلك المجموع محتاج إلى علَّة.

(ب) طريقة الاستدلال هنا بإثبات أمرين: الأوَّل: أنَّ العلَّة متقدِّمة على المعلول بالوجود. الثَّاني: أنَّ المتقدِّم غيرٌ للمتأخِّر.

الأوَّل: لو ثبت أنَّ ممكناً ما -فلنسمِّه (س)- موجود، فهو -إذ هو ممكن موجودٌ- محتاجٌ إلى ما به يكون موجوداً، فالعلَّة هي ما بوجوده وجود معلوله، فيكون (س) محتاجاً إلى شيء موجود يكون به وجوده -ولنسمِّه (ص)-.

إذن: لأجل وجود (ص) كان (س) موجوداً، أو: لأنَّ (ص) كان موجوداً كان (س) موجوداً؛ فلزم أن يكون شيء ما موجوداً ليكون (س) موجوداً؛ فإذن: (س) -من حيث هو ممكنٌ- متأخِّر بالوجود عن موجود آخر. فالآخر -الذي هو (ص) هنا- يكون متقدِّماً بالوجود على (س).

وليس التَّأخُّر هنا زمانيّاً؛ إذ إنَّ العلَّة مهما فرضناها موجودة فيجب وجود المعلول بها، فمحال أن يمرَّ وقتٌ تكون العلَّة -التَّامَّة- فيه موجودة دون وجود المعلول.

الثَّاني: المتقدِّم (ص) إمَّا عين المتأخِّر (ص) أو غيرٌ له؛ لو كان (ص) هو عين (س) للزم أن يكون (س) متحقِّقاً في لوجوده لنفسه لا لغيره، لكنَّا فرضناه ممكناً فلا يكون تحقُّقه لنفسه. هذا خُلْفٌ.

فوجب أن يكون (ص) غير (س).

ثمَّ لو كان المعلول فرداً أو متعدِّداً وجب أن تتقدَّمه العلَّة وجوداً ؛ فيجب أن تكون العلَّة غيراً للفرد وللمجموع.

والاشتباه إنَّما وقع بين تعليل كلٍّ واحد من السِّلسلة بآخرَ منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها.

والأوَّل هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد إبطاله بالدَّليل.

والثَّاني ممَّا ينبَّه على بطلانه فإنَّه باطل بديهة على أيِّ وجه فرض؛ أي سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد بطريق الدور أو بغيره[أ].

هذا خلاصة ما ذكروه في كتبهم مع تتميمات وتفصيلات من قِبَلِنا لا يخفى على الناظر وقعُها.

ونحن نعيد النظر في تلك المقدمات للفصل بين ما يليق منها للنَّقض والإبرام.

فنقول: أمَّا ما قيل في الشِّقِّ الأوَّل من الإيراد الأوَّل: إن أريد بالعلَّة العلَّة التَّامَّة فلم لا يجوز أن يكون نفسه؟

مع تقريرهم ذلك المنع في سائر كتبهم والعدول عنه إلى دليل آخر، وجزمهم بأنَّ العلَّة التَّامَّة يجوز أن يكون عين المعلول لكونها غير واجبة التقدّم فمحلٌّ يُحَقُّ بنظرٍ أدقَّ من ذلك؛ إذ لو جاز كون العلَّة التَّامَّة نفس الممكن لكفى في وجوده فلم

(أ) هنا صورتان:

الأوّلى: أن يكون كلُّ فرد معلولاً لما فوقه وهكذا ي سلسلة لا إلى نهاية؛ وهذه التي الدَّليل في إبطالها.

الثَّانية: أن يكون مجموع السِّلسلة علَّة لنفسه؛ فهذا دورٌ ظاهر البطلان لما سبق.

وقول الإمام: «ممَّا ينبَّه على بطلانه»، فالتنبيه يكون لِشيء ضروريّ العلم بديهيّ التصوّر، أي إنَّ بطلان هذه الصورة لا يحتاج إلى دليل.

يحتج إلى غيره. ولو توجَّه ذلك فليُمنعْ في أوَّل المرتبة افتقارُ الممكن إلى غيره فلا يلزم ترتُّبٌ أصلاً فضلاً عن السِّلسلة الغير المتناهية.

وحينئذ ينسدُّ باب إثبات الصانع بالإمكان، لأنَّه لا يحتاج إلى سبب مغاير لجواز أن يكون السَّبب التَّامُّ نفسه حينئذ(أ).

فإن قلتَ: لا يجوز أن يكون الحادث علَّة تامَّة لنفسه وإلا لكان قديماً؛ ضرورةَ أنَّ ما يكفي ذاته في وجوده يكون قديماً.

فحينئذ يمكن إثبات الصانع بالممكن الحادث(ب).

(أ) هنا يعترض الإمام على من قال إنَّ العلَّة التَّامَّة للشَّيء هي مجموع أجزائه فهي هو، إذ إنَّ العلَّة التَّامَّة لا تكون موجودة قبل وجود معلولها.

فيقول الإمام إنَّ هذا القول باطل؛ إذ لو صحَّ لكان مجموع الممكنات الموجودة -الذي هو العالم- علَّته هي هو، فلا يحتاج إلى غيره، فلا حاجة إلى القول بوجود واجب الوجود!

أي إنَّه لو كان الممكن علَّة نفسه التَّامَّة لما احتاج إلى غيرٍ يكون سبباً له.

(ب) يقول: هذا القائل سيقول -مسوِّغاً لنفسه-: إنَّ ما يكون علَّة تامَّة لنفسه يستحيل أن يكون حادثاً، لأنَّ العلَّة التَّامَّة كافية في وجود معلولها الذي هو هي ضرورة ودواماً.

فيكون وجود الممكن الحادث عن فاعل قديم ضرورة.

أي للمسلِّم بأنَّه يجوز أن يكون علَّة الشَّيء التَّامَّة هي نفسه أن يستدلَّ على وجود الواجب بحدوث الحوادث، فالحادث مفتقر إلى موجود قبله وهو الواجب. وهذا قول المجسّمة؛ إذ يقولون إنَّ الله -سبحانه وتعالى عمَّا يقولون- جسم مركَّب من أجزاء هي واجبة له، ويلزمهم أنَّ كلَّ مركَّب فهو ممكن. والعاقل منهم يستدّل على وجوده سبحانه وتعالى بأنَّه هو فاعل كلّ الحوادث. وبطلان تركيبتهم هذه من قولهم بوجوب الممكن وهو تناقض؛ فيلزم إمَّا حدوث الله سبحانه وتعالى أو كون العالم هو الواجب.

قلتُ: هذا لا يرد على ما قلنا من أنَّه ينسدُّ باب إثبات الصَّانع بالإمكان؛ إذ حينئذ لا يمكن الإثبات به، بل يُحتاج إلى أخذ الحدوث، وهم مطبقون على جواز الإثبات بالإمكان.

وتجويز كون العلَّة التَّامَّة نفس الشَّيء يستلزم عدم جوازه، فهو ينافي ما اتّفق عليه كافّة المحقِّقين، فكيف يجعل ذلك مقرراً[أ]؟!

على أنَّا نقول: حينئذ لا يتمُّ إثباته بالممكن الحادث أيضاً لجواز انتهائه إلى ممكن قديم يكون علّته التَّامَّة نفسه، فينقطع السِّلسلة كما على تقدير انتهائه إلى الواجب القديم من غير فرق؛ فافهم ذلك جداً[ب].

وأيضاً: الممكن هو ما لا يجب له الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته، فلو كان علَّة تامّة لنفسه كان وجوده واجباً بالنظر إلى ذاته؛ إذ بالنظر إلى ذات العلَّة التَّامَّة يجب وجود المعلول[ج].

(أ) يقول إنَّ قولهم هذا ينقض دليل الإمكان.

ثمَّ التَّنحَّي إلى دليل الحدوث لتسليمه بطلان دليل الإمكان مخالف لمَّا قد أطبق عليه العلماء من صحة دليل الإمكان.

(ب) يقول إنَّ دليل الحدوث لا ينتظم مع القول بأنَّ العلَّة التَّامَّة نفس الشيء في الدلالة على الواجب؛ إذ إنَّ هذا القول يجوز به كون بعض الممكنات قديماً.

فعلى هذا؛ لو سلَّمنا هذا لصحَّ أن تستند الحوادث إلى ممكن قديم، وعليه لا يجب القول بوجود الواجب! إذن دليل الحدوث وحده لا يكفي.

(ج) ثمَّ يرجع الإمام لينبِّه على شيء بديهيٍّ بناءً على معرفة ما هو الواجب وما هو الممكن، فيقول إنَّ القول بأنَّ علَّة الشيء التَّامَّة هي هو يلزم منه أن يكون ما هو علَّة لنفسه واجب الوجود، ولكنَّ كلَّ معلول فهو ممكن. =

لا يقال: إنَّما يلزم كونه واجباً لو لم يفتقر إلى جزئه الذي هو غيره.

لأنَّا نقول: الواجب الخارج من التقسيم هو ما يجب له الوجود بالنظر إلى ذاته، وهو صادق على ما يكون علَّة تامّة لنفسه، فيلزم كونه واجباً مع أنَّه محتاج إلى غيره، هذا خُلْفٌ(أ).

لا يقال: نحن نقسِّم هكذا: الموجود إمَّا أن يحتاج إلى غيره في وجوده -وهو الممكن-، أو لا -وهو الواجب-، فلا يلزم ذلك.

= فيلزم من هذا القول أن يكون الممكن واجباً. فهذا تناقض بيِّن.

إذن هذا القول الأصل أنَّ بطلانه بيّن فالعجب ممَّن قد قال به من العلماء!

(أ) وهنا قد يكون جواب بأنَّ جزء الشيء غير عنه -كاليد للإنسان-، إذ إنَّ الإنسان مفتقر إلى جزئه الذي هو غيره، والافتقار دليل الإمكان.

فعلى هذا؛ حتى لو قلنا إنَّ علَّة الشَّيء التَّامَّة هي هو ولزم من هذا قدمه، إلا أنَّ هذا لا ينافي كونه ممكناً لافتقاره إلى غيره.

فيجيب الإمام إنَّ الواجب بحسب التعريف هو ما يستحقُّ لذاته الوجود؛ فلو فرضنا شيئاً ممكناً مركَّباً علَّته هي هو للزم أن يكون مفتقراً إلى أجزائه التي هي هو وغير مفتقر إلى غيره ليكون موجوداً.

فيكون مستحقاً للوجود لنفسه فيكون واجباً مع أنَّه ممكن. هذا خُلْفٌ.

وجهة التَّناقض هنا من أنَّه:

١- لو جاز أن يكون شيء علَّة تامَّة لنفسه لجاز أن يكون أجزاء المركَّب علَّة تامَّة لنفسه.

٢- كلُّ ما هو علَّة لنفسه فوجوده لا يكون إلا من نفسه فيكون واجباً.

فينتج من المقدِّمتين كون الممكن واجباً وهذا باطل.

لأنَّا نقول: يكفينا دخوله في الواجب على بعض التقسيمات التي اعترفوا بصحتها، وهو قولهم: الشَّيء إمَّا أن يجب له الوجود بالنظر إلى ذاته وهو الواجبَ، أو عدمه كذلك وهو الممتنع، أو لا هذا ولا ذاك وهو الممكن.

إذ غرضنا أنَّه لا بدَّ لهم من التَّفصِّي[١] عن هذا المنع مع أنَّهم لم يقوموا بذلك الأمر، بل عدلوا عن المقدمة الممنوعة، واستدلوا على هذا المطلوب بدليل آخر فتأمَّل[٢][أ].

وأيضاً: العلَّة التَّامَّة إمَّا عين العلَّة الفاعليّة وهي العلَّة التَّامَّة البسيطة، وذلك حيث لا يتصوَّر مانع عن المعلول كما هو في العلَّة الأوَّلى بالنسبة إلى المعلول الأوَّل، فلا يكون ارتفاع المانع جزءاً من العلَّة التَّامَّة كما قالوا.

---

(١) التَّفصِّي الخروج عن الشَّيء والتَّخلُّص منه.

(٢) نقل صاحب «**أبجد العلوم**» -متصرفاً- عن العلامة عليم الله بن عبد الرزاق في شرح «**رسالة المطالعة**» قوله: «وربما يختم البحث بنحو «تأمل»؛ فهو إشارة إلى دقة المقام مرة، وإلى خدشه فيه أخرى، سواء كان بـ «فيه» أو بدونها. إلا في مصنفات العلامة مولانا جلال الدِّين الدَّوَّاني -نور الله مرقده-؛ فإنه بـ «فيه» إشارة إلى الثَّاني وبدونها إلى الأوَّل. وهذا اصطلاح جديد له على ما نقله عنه بعض تلامذته مختص بها غير متجاوز عنها». والمعنى أنَّ الإمام إن قال: «تأمَّل» فهو يقصد أنَّ هذه المسألة فهمها بحاجة إلى تفكير لأنَّها دقيقة. وإن قال: «تأمَّل فيه» فهو يريد أنَّ هذا القول لا يصحُّ؛ وأنَّ إدراك كونه لا يصحُّ بحاجة إلى تفكير.

(أ) فإن قيل: إنَّ تعريف الواجب بأنَّه ما لا يفتقر إلى غيره، والصورة التي نتكلَّم عليها صورة مفتقر إلى جزئه الذي هو غيره، فهو ممكن.

أجاب الإمام بأنَّ ما كان علَّته التَّامَّة هي هو فوجوده مستحقٌّ بالنَّظر إلى ذاته الذي هو أجزاؤه وهذا هو الوجوب.

ثمَّ يقول إنَّهم لم يخرجوا عن قولهم هذا، بل قفزوا إلى دليل الحدوث!

وإمَّا مشتملة على العلَّة الفاعليّة وهي العلَّة التَّامَّة المركَّبة، ولا يمكن عدم اشتمالها عليها ضرورةَ أنَّ احتياج الممكن إلى ما يعطيه الوجود ضروريٌّ.

ولذلك حكموا بأنَّ العلَّة الفاعليّة ضروريّة في كلّ معلول بخلاف ما سواها من العلل[أ].

إذا تمّهد هذا فنقول: لو جاز كون العلَّة التَّامَّة نفس المعلول:

فإمَّا أن يكون علَّة فاعليّة له؛ وهو محال لوجوب تقدّمها وامتناع تقدّم الشَّيء على نفسه.

وإمَّا أن يكون مشتملاً عليها؛ فيكون جزؤه علَّة فاعليّة مستقلّة له وهو محال لما تقرّر.

ولو لم يتمَّ ذلك لانهدم البرهان عن أسِّه، لأنَّ مداره بعدِّ الاصطلاح على أنَّ الفاعل المستقلّ للمجموع لا يكون جزأه.

(أ) يقول: يجب تحقق العلَّة الفاعليَّة في أيِّ علَّة تامَّة؛ لأنَّه لا علَّة تامَّة من غير تأثير هو لا يكون إلا من العلَّة الفاعليَّة، ثمَّ كلُّ علَّة تامَّة فهي إمَّا بسيطة أو مركَّبة.

فإن كانت بسيطة فهي ليست إلا العلَّة الفاعليَّة، وليس ارتفاع المانع جزءاً من العلَّة؛ لأنَّه لو كان جزءاً من العلَّة لكانت كلُّ العلل مركَّبة.

ومثال ذلك وضعك الحجر على الأرض في موضع، فإن كان هناك حجر آخر في ذلك الموضع فوجود ذاك الحجر فيه يمنعك من وضع حجرك.

فالآن؛ عدم وجود الحجر الآخر هل هو جزء من علَّة وضع حجرك في ذاك الموضع؟

وعلى كلّ؛ لو كان بعض الأمثلة لا نتصوَّر فيها مانعاً للزم أن لا يكون ارتفاع المانع جزءاً من العلَّة.

وإن كانت العلَّة التَّامَّة مركَّبة فلا بدَّ أن تشتمل على العلَّة الفاعليَّة لما سبق.

وحينئذ فلا نفع في العدول عن العلَّة التَّامَّة إلى الفاعل المستقلِّ[أ].

فقد لاح بما ذكرنا أنَّ العلَّة التَّامَّة لا يجوز أن تكون عين المعلول مع قطع النَّظر عن وجوب تقدُّمها أو عدمه.

على أنَّ الذكيَّ لو ترك العناد ولاحظ بصريح العقل وجد الأمر كذلك مع قطع النَّظر عن ذلك[ب].

فالآن بقي لنا التَّفحُّص عن حال العلَّة التَّامَّة في التَّقدُّم، فإنَّه وإن لم يتوقَّف البرهان عليه فهو في حدِّ ذاته من المطالب.

وهذا المقصد وإن كان قريب المرأى فهو بعيد المرمى، متشابه الأنحاء مغبَرُّ الأرجاء، ما ذلّل القاصدون إليه مناهجه بأقدام أفهامهم، بل هاموا في مهامه[١] شُبَهِهِ على مطايا أوهامهم. فلا جرم لم يأتوا بما يشفي عليلاً أو يروي غليلاً[٢].

وأنا أقصُّ ما عندي فيه عليك، فخُذْهُ بمجامع مشاعرك إليك.

(أ) فعلى ما سبق؛ لو صحَّ كون العلَّة التَّامَّة نفس المعلول للزم أن تكون العلَّة الفاعليَّة إمَّا نفس المعلول أو جزأه؛ ففي الحالين يلزم الدَّور لما سبق. إذن يلزم من القول إنَّ العلَّة التَّامَّة للشيء هي هو الدَّورُ الباطل.

فالذي لا يخرج عن هذا القول بعد تبيان بطلانه فلا دليل يصحُّ له في إثبات الواجب.

والفاعل المستقلُّ لا يخرج عن العلَّة الفاعليَّة، فلا يصحُّ قول من قال إنَّه يجوز أن يكون علَّة الشيء التَّامَّة هي هو مع قوله إنَّ الفاعل المستقلَّ هو غيره.

(ب) أي إنَّ أخْذَ العقل هذه القضيَّة مجرَّدة كافٍ في إدراك بداهة بطلانها.

(١) المهمهُ: البلدة المقفرة لا ماء فيها ولا أنيس. انظر: «**لسان العرب**» (مهه).

(٢) الغليل: شديد العطش. انظر: «**لسان العرب**» (غلل).

فأقول: لا بدَّ من النَّظر فيما اعتمدوا عليه في نفي تقدُّم العلَّة التَّامَّة[أ].

أمَّا الأوَّل: وهو بأنَّه لو تقدَّمت لزم تقدُّم المركَّب على نفسه بمرتبتين، ضرورةَ تقدُّم جميع الأجزاء على العلَّة التَّامَّة لكونه جزءاً منها، وتقدُّم العلَّة التَّامَّة على المركَّب على هذا الفرض[ب].

فقد أجيب عنه بأنَّ جميع الأجزاء ليس عين المركَّب؛ لأنَّ كلَّ جزء من الأجزاء متقدِّم بالذَّات، والمتقدِّمات بأسرها لا تكون عين المتأخِّر[ج].

(أ) سيشرع الإمام في بحث ما استدلَّ به العلماء على هذه المسألة فيما سبق.

والبحث من حيث إنَّ العلَّة متقدّمة على المعلول ضرورة، فلو كان شيء علَّة لنفسه للزم تقدمه على نفسه والدَّور.

فهنا يذكر الإمام إيرادات على صحَّة هذه القضيَّة.

(ب) الإيراد الأوَّل: المجموع معلول لأجزائه، والعلَّة التَّامَّة للأجزاء هي المجموع مع العلَّة الفاعليَّة الخارجة؛ فيلزم تقدّم الأجزاء على المتقدّم عليها فتكون متقدّمة على أنفسها بمرتبتين.

فإذن يلزم صحَّة تقدُّم الشَّيء على نفسه ضرورة.

(ج) فجوابٌ بقلب هذا الإيراد بأنَّه لَمَّا امتنع تقدُّم الشَّيء على نفسه، ونحن هنا نرى متقدِّماً ومتأخِّراً؛ فالمتقدِّم هنا غير المتأخِّر.

والحقُّ أنَّ في هذه الصُّورة مغايرة بين الأفراد والمجموع مغايرة اعتباريَّة لا أكثر؛ إذ إنَّ المجموع هنا قد لوحظ فيه التَّركُّب منَّا لا أنَّه في نفسه له هيئة زائدة عن أنَّه عدد من الأفراد كما مرَّ.

أي إنَّ المغايرة بحسب نظرنا وليس هناك مغايرة حقيقيَّة. وهذا النَّظر نسمِّيه الاعتبار، وهو إمَّا انتزاعيٌّ أو اختراعيٌّ: فالانتزاعيُّ نظر ذهنيٌّ يرجع إلى شيء متحقِّق خارج الذِّهن كالزمان؛ فهو راجع إلى ترتُّب الحوادث بعضها بعد بعض. والاختراعيُّ نظر ذهنيٌّ لا يرجع إلى شيء خارج العقل كالمتوهَّمات كالعنقاء.

وأيضاً: لو فرضنا مجموعاً كلُّ واحد من أجزائه واجبٌ لذاته كان المجموع ممكناً، وأجزاؤه بأسرها غير ممكنة فهي غير المجموع[أ].

وأنت خبير بما يرد عليه ممَّا مرَّ؛ إذ لا يلزم من تقدّم كلّ فرد تقدّم الكلّ المجموعيّ، فإنَّ حكم الأفراد قد يخالف حكم الجماعة، فلا يلزم كون مجموع أجزاء الشيء غير الشيء فإنَّه ليس متقدِّماً[ب].

وكذا القول في المركَّب المفروض؛ فإنَّ الأجزاء بالأسر ليس واجباً، بل كلُّ فرد منه واجب فلا يلزم أن يكون الأجزاء بالأسر مغايراً للمجموع[ج].

ونقول بقول مفصَّل:

قولكم: الأجزاء بالأسر متقدِّم على المجموع.

(أ) ولتبيان هذه المغايرة نقول: لو فرضنا عدداً من الواجبات معاً؛ فالمجموع منها ممكن وليس بواجب؛ إذ هذا المجموع متصوَّر فيه الزيادة أو النقص. فهذا المجموع كونه على هذا العدد المعيَّن يجب أن يكون لمرجِّح وإلا فلم لا يكون عدد الواجبات فيه غير هذا العدد؟!

فإذن ثبت أنَّه ممكن مع أنَّ أفراده المفترضين كلُّهم واجبون، فإذن قد حصل للمجموع حكم مغاير للأفراد لأنَّه مجموع.

فكذلك فليفرض ذلك في الصورة المتكلَّم عليها، فيكون الأجزاء غيراً للمجموع.

(ب) وكذلك قد سبق أنَّ تقدُّم الأفراد إنَّما هو لأنَّ المجموع معلول لها، وهذا المجموع ليس معلولاً لها على معنى أنَّها فاعلَّة له؛ بل هو على معنى أنَّ وجوده بوجودها.

على أنَّه لا يستلزم منَّا القولَ بأنَّ الأفراد غير المجموع على الحقيقة.

(ج) فممَّا سبق يقال إنَّ الأفراد الواجبين ليس المجموع منهم غيرهم؛ فالحكم الجديد بإمكان مجموعهم حكمٌ بإمكانهم.

وهذا يمكن بمعيَّة مقدمات أُخرَ جعله دليلاً على الوحدانيَّة.

إن أردتم به مفهوم القضيّة الكلّية -أعني الحكم على كلّ فرد فرد- بالتقدّم فمسلَّم.

ولكن اللازم منه مغايرة المجموع لكلّ فرد فرد، وليس النزاع فيه.

وإن أردتم به حكماً واحداً على موضوع واحد هو متعدّد في نفسه -أعني المجموع- فلا نسلِّم أنَّه متقدّم، بل نقول: هو عين المعلول، وهل النِّزاع إلا فيه[أ]؟!

والحقُّ في الجواب أن يقال: إنَّ جميع الأجزاء المادّية والصوريّة لها اعتباران:

اعتبارهما منفردين؛ وهما بهذا الاعتبار جزء من العلَّة التَّامَّة متقدّم على المعلول بمرتبتين.

واعتبارهما على نحو المعيَّن الارتباطيِّ الذي هما عليه في الخارج؛ وهما بهذا الاعتبار عين المعلول[ب].

فإن قلتَ: لا يخلو إمَّا أن يعتبر هذا الارتباط في المعلول أو لا.

وعلى الأوَّل: لا يكون ما فرض مجموع الأجزاء مجموعاً، هذا خُلْفٌ.

(أ) ففرقٌ بين أن نقول إنَّ الأفراد متقدِّمون على المجموع وأن نقول إنَّ المجموع متقدّم على نفسه، فالأوَّل ممكن لأنَّ المجموع ليس هو الفرد المعيَّن (أ) أو (ب). والثَّاني دور محال.

(ب) فهنا صارت مغايرة بين المجموع الذي هو عدد الأفراد والمجموع الذي هو المركَّب من الأفراد؛ فلذلك جاز تقدُّم عدد الأفراد هذا على المجموع المركَّب.

وهذا التَّقدُّم اعتباريٌّ؛ بمعنى أنَّه ليس هناك شيئان واحد يسبق الآخر، وإنَّما عندنا جهتان للنَّظر: جهة للأفراد وجهة للمركَّب منها. فمسألتنا هذه بأنَّ المجموع لا يوجد إلا بوجود الأفراد التي هي هو. فالعلِّية هنا ليست بعلِّية تأثيرٍ كما سبق.

وعلى الثَّاني: يكون عينه بأيِّ اعتبار أُخِذ[أ].

قلتُ: لعلَّ الارتباط المذكور شرط لعينيَّة جميع الأجزاء للمعلول وليس من أجزائه، فلا يلزم الخلف ولا كونه عين المعلول مطلقاً[ب].

ولئن قلتَ: هذا إنَّما يتمشَّى في المركَّب الذي له جزء صوريٌّ، وأمَّا فيما ليس كذلك -كما في مبحثنا هذا- فلا؛ إذ ليس المجموع إلا تلك الآحاد من غير صورة، فلا يكون بينها ارتباط يعتبر تارة ليصير عيناً، ويسقط أخرى ليكون جزءاً من العلَّة التَّامَّة ومتقدِّماً عليها[ج].

قلتُ: نعم؛ جميع الأجزاء إنَّما يكون جزءاً من العلَّة التَّامَّة وموقوفاً عليها حيث يكون للمركَّب جزء صوريٌّ.

(أ) فهنا سؤال عن الحكم الذي للمجموع باعتباره مركَّباً -وهو الذي سمَّاه الإمام سابقاً بأنَّه الهيئة الاجتماعيَّة-، فهذه الهيئة الاجتماعية التي أثبتناها للمجموع إمَّا أن تثبت للمعلول -الذي هو الأفراد التي حكمنا بإمكانها- أو لا.

وعلى الأوَّل -أي ثبوت الارتباط لأفراد المعلول- لكان كلُّ فرد له هذا الارتباط الذي هو للمجموع وهذا باطل.

وعلى الثَّاني -أي أن لا يثبت الارتباط لأفراد المعلول- فالمجموع قبلُ هو المجموع بعد فيتقدَّم على نفسه وقد أبطلتموه.

(ب) فالجواب بأنَّ الارتباط إنَّما هو نظرنا إلى العدد مجتمعاً لا أكثر، فالحكم الحاصلُ حاصلٌ من هذا الارتباط، فمن حيث نظرنا إلى الأفراد المتعددين لم يكن الحكم الحاصل من الاجتماع.

(ج) فسيُعترض بأنَّ هذا يلزم ممَّا هو مجموعٌ له هيئة اجتماعيَّة، وهو ليس في دليلنا هذا لما سبق؛ فعدُّ الارتباط تارة ومنعها طوراً لِعَين الشَّيء إمَّا أنَّه عبث أو أنَّه لمرجِّح فما هو؟!

وأمَّا في غيره فهو عين المعلول لأنَّ جميع الأجزاء ليست علَّة لنفسها والعلم به ضروري.

فإذا اعتبر ذلك الجميع من غير ارتباط فليس هناك إلا ذلك الجميع الذي هو المعلول، فلا يكون جزءاً من العلَّة التَّامَّة[أ].

وأمَّا الثَّاني وهو أنَّ جميع الموجودات من الواجب والممكن ممكن، وعلَّته التَّامَّة ليس جزأه لاحتياجه إلى باقي الأجزاء، ولا خارجاً عنه إذ لا خارج، فتعيَّن أن يكون نفسه[ب].

فأقول: هذا أقوى الشُّبه، ولا يدفعه حديث الارتباط؛ إذ لا يعتبر فيما بينهم ارتباط، بل تلاحظ تلك الأجزاء بأسرها من غير أمر آخر يوحدها[ج].

(أ) فالجواب بأنَّ العلَّة التَّامَّة إذ كانت مركَّبة فهذا حكم جديد منبنٍ على هيئتها الاجتماعيَّة الحاصلة عند تجمّع الأفراد، وأمَّا في غير العلَّة التَّامَّة فهو عين المعلول فلا حكمَ جديداً حاصلٌ.

ولنضرب مثلاً ما لتبيان جهة الجواب؛ فلو كان بيت من أربع عُمُد فتحقُّق كونه بيتاً عند اجتماع هذه العمد متَّصلة بكيف ما، فعلَّة التحقُّق هو الاجتماع للعمد، لكن لنا أن نجمع العمد بلا كيف كأن نصفَّها بعضاً بعد بعض فلا ينتج عندنا بيت.

إذن قد حصل عندنا هيئة جديدة عند اجتماع معيَّن للأفراد كان وجود البيت بها.

فبعد هذا يقال إنَّ هذا البيت الذي بنيناه من عمد العلَّة الفاعليَّة له هو نحن، ولأنَّه مركَّب من أجزاء هي معلولة لفعلنا فهو لمَّا كان وجوده بوجودها كان معلولاً لفعلنا لأنَّها معلولة لفعلنا والعكس صحيح.

إذن: نظرنا إلى الارتباط بحسب كون العلَّة مركبة لا أكثر.

(ب) هذا الإيراد الثَّاني وقد سبق، وهو بأنَّ المجموع إذ كان محتاجاً إلى أجزائه جميعاً ليكون مجموعاً فليس بمحتاج إلى الواجب فقط، فمجموع الموجودات محتاج إلى الواجب الذي هو بعضه وإلى الأفراد جميعاً فتكون حاجته إنَّما هي إلى نفسه، فيكون علَّة نفسه.

(ج) ذلك بأنَّ نظرنا هنا إلى الأفراد المعدودين من الواجب والممكنات.

ووجه التَّفصِّي عنه أن يقال: المجموع بهذا المعنى ليس معلولاً واحداً ليستدعي علَّة واحدة، بل معلولات متعددة قد لوحظت مرّة فتستدعي عللاً متعدِّدة، وتلك العلل هي مجموع السَّلاسل التي هي أجزاء تلك السِّلسلة ممَّا فوق المعلول الأخير إلى الواجب[أ].

فإن قلتَ: المجموع يحتاج إلى المعلول الأخير فلا يكون تلك السَّلاسل بأسرها علَّة تامّة لاحتياج المعلول إلى الخارج عنها[ب].

قلتُ: المجموع بهذا المعنى هو تلك الآحاد المتفرّقة وقد لوحظت دفعة، فلا فرق بين أن يطلب علَّة كلٍّ منها مفصّلاً وبين أن يطلب علَّتها بأسرها مجملاً إلا بالإجمال والتَّفصيل في الملاحظة، ولا فرق في ذات الملاحظة.

وتفصيله أنَّه إذا طلب علَّة معلولات متعدّدة فالجواب بأن يجمع علَّة كلّ واحد واحد، فلا فرق بين أن يطلب -مثلاً- علَّة (أ) ثمَّ علَّة (ب) ثمَّ علَّة (ج) وهكذا، وبين أن يطلب علَّة (أ ب ج) دفعة إلا في الملاحظة.

فإنَّه قد لوحظ كلٌّ منها في الأوَّل بصورة خاصَّة.

(أ) فهذه الصورة المجموع فيها لم ننظر إليه نظرتنا إلى المركَّب المجتمع اجتماعاً صورياً جديداً، فالعلَّة التَّامَّة هنا ليست صورة جديدة، بل كلُّ فرد فله علَّة، فيكون نظرنا إنَّما هو إلى أفراد السِّلسلة من حيث إنَّهم علل ومعلولات.

(ب) جهة هذا أنَّا لو فرضنا وجود سلسلة من علل ومعلولات تقتضي معلولاً أخيراً، فالمعلول الأخير إذن واجب الوقوع إن وقعت تلك السِّلسلة.

فإذن محال وقوع السِّلسلة من غير وقوع ذلك المعلول الأخير، فيكون وجود المجموع كلِّه مشروطاً بوجود هذا المعلول.

وفي الثَّاني لوحظت معاً بصورة إجماليَّة.

وكذلك لا فرق في الجواب بين أن يبيِّن علَّة كلٍّ واحد منها مفصّلاً فيقال: علَّة (أ) (د)، وعلَّة (ب) (هـ)، وعلَّة (ج) (ز) مثلاً، وبين أن يجمل في القول فيقال: علَّتها (د هـ ز). إلا بأن ما لوحظ في الأوَّل بالدفعات لوحظ في الثَّاني دفعة.

ومعلوم أنَّ الملاحظ في الصورتين واحد؛ فكما لا يدخل في الصورة الأوَّلى المعلول الأخير في عداد العلل كذلك لا يدخل فيه في الصورة الثَّانية.

ووهم الفرق إنَّما نشأ من لفظ المجموع وإيهامه المركّب الذي يدخل فيه الصورة[أ].

وفيه نظر؛ لأنَّ المجموع بهذا المعنى كثير، والكثير متألّف من الوحدات لا محالة، فالمعلول الأخير داخل فيه ومن أجزائه فيكون جزءاً من علَّته التَّامَّة، فلا يكون ما فوقه إلى غير النهاية علَّة تامَّة للمجموع[ب].

فتأمّل في هذا المقام فإنَّه حقيق بالتأمُّل التَّامِّ.

ولهذا التفصيل فيما سيأتي في مواضعَ نفعٌ فتذكّره.

(أ) قد سبق التَّفريق بين ما هو مجموع معتبر فيه الهيئة الاجتماعيَّة وما هو منظور إليه على أنَّه لا هيئة اجتماعيَّة فيه؛ فلو كان المجموع هنا هو ما اعتبر فيه الهيئة الاجتماعيَّة لصحَّ أن يكون المعلول الأخير جزءَ علَّة للمجموع. إلا أنَّا لم نعتبر المجموع إلا تعدداً للأفراد؛ فالمعلول الأخير ليس بعلَّةٍ أيِّ فرد.

(ب) جهة النظر أنَّا -وإن منعنا كون هذا المجموع ذا هيئة صوريَّة- ناظرون إلى هذه الأفراد على أنَّها مجموع عدد، فمن غير المعلول الأخير ينقص عدد أفراد السِّلسلة الذي لو وجب بعضه لوجب كلُّه -إذ العلَّة التَّامَّة لا توجد من غير معلولها-.

وإذ قد انحلت الشبهة التي عرّجوا عليها فكن الفِصِّيل في الأمر وحكِّم العقل الصريح وارفض الجدال جانباً وخذ بما يحكم العقل به بعد أن توقن أنَّها لا تكون عين المعلول في الممكنات الصرفة، إذ به يتمّ البرهان من غير احتياج إلى إثبات التَّقدُّم[أ].

وأمَّا الشُّبهة الثَّالثة وهي أنَّ العلَّة التَّامَّة مركَّبة من أجزاء كلُّ واحد منها متقدِّم، ولا يلزم منه تقدِّم المجموع. فغير متوجِّه إلا على من استدلَّ بتقدُّم أجزائها على تقدُّمها[ب].

وأمَّا قولهم في الجواب عن النقض على أنَّ الفاعل المستقلَّ للمجموع فاعل للأجزاء: المراد بكونه فاعلاً للأجزاء أن لا يكون فاعلها خارجاً عنه.

وذلك كاف في غرضنا؛ إذ يلزم إمَّا الانتهاء إلى ما يكون فاعلاً لنفسه وهو محال أو التَّسلسل، وحينئذ: كلُّ جزء يُفرَض علَّة فعلَّته أولى[ج].

(أ) أي إنَّه بإثبات امتناع كون علَّة شيء التَّامَّة هي نفسه لم يلزم إثبات وجوب تقدّم العلَّة على المعلول، فكذلك من التزم القول بأنَّ علَّة الشيء التَّامَّة هي هو لزمه تثبيت التَّقدُّم بين الفاعل المستقلِّ والمعلول.

(ب) ممَّا سبق؛ المجموع المتقدِّم هو الأفراد ناظرين إليهم واحداً واحداً، والمجموع المعلول بنظرنا إلى هذه الأفراد مجتمعين.

ولتبيان ذلك فلنضرب مثلاً ممَّا سبق، فلو فرضنا عدداً من واجبي الوجود فعددهم محدود ضرورة امتناع وجود ما لا نهاية له، فهذا العدد من حيث هو ممكن؛ إذ كونه هذا العدد المعيَّن بحاجة إلى مرجّح. فعليه؛ يلزم كون المجموع ممكناً، فيلزم من هذا كون الأفراد ممكنين لا واجبين. فهنا كلُّ فرد من الأفراد جزء علَّة لوجود المجموع العددي، ثمَّ ثبت وصف المجموع بحكم ما تعدّى إلى الأفراد، فالتقدُّم والتأخر هنا اعتباريٌّ نظريٌّ فقط.

(ج) أي أن يكون فاعلها إمَّا هو أو مفعوله، فيكون الكلُّ راجعاً إليه وهو المطلوب وإلا لزم الباطل.

فأقول: يمكن اختيار التَّسلسل بأن يكون ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية علَّة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة إلى غير النِّهاية وهكذا.

وقوله: كلُّ جزء -إلى آخره-[أ].

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: لأنَّه أكثر تأثيراً منه.

قلنا: لكنَّه أكثر اشتمالاً على علل الأجزاء.

وتلخيصه أنَّ الفاعل المستقلَّ في المجموع بهذا المعنى -على ما انساق إليه آخر الكلام- هو ما لا يكون المعلول مستنداً إلا إليه، أو إلى ما يستند إليه أو إلى أجزائه.

إذا تمهَّد هذا فنقول: علَّة كلِّ جزء وإن كان أكثر تأثيراً فيكون الآحاد المستندة إلى نفسه أكثر، لكنَّه أقلّ اشتمالاً على علل الأجزاء فيكون الآحاد المستندة إلى أجزائه[١] أقلَّ، وذلك الجزء وإن كانت المعلولات المستندة إلى نفسه أقلَّ، لكنَّ المستندة إلى أجزائه أكثر[ب].

(أ) يعني قوله: «كلُّ جزء يفرض علَّة فعلَّته أولى» أي جوابه السابق بأنَّ كلّ فرد يفرض علَّة فعلَّته أولى منه بالعليَّة لأنَّه أكثر تأثيراً.

(١) في حاشية ملا حنفي: «(أجزائها) أي أجزاء العلَّة».

(ب) فمن قال إنَّ علَّة الشيء أولى منه في العلِّيَّة معلّلاً ذلك بأنَّها أكثر منه تأثيراً فللمجيب أن يجيب بأنَّه لو كانت كذلك لما كانت علَّة لعلل فيمتنع أن تكون علَّة لشيء بوساطة.

فعلى هذا؛ هذه العلَّة إمَّا مركّبة أو بسيطة، إن كانت بسيطة لزم أن لا يكون معلولها إلا واحداً.

وإن كانت مركَّبة فمفعولاتها عددها هو عدد أجزائها المحدودة فقط. =

والمعتبر في الاستقلال أحد الأمور الثَّلاثة: من استنادها بالأسر إليه أو إلى ما يستند إليه أو إلى أجزائه، فكون أحد هذه الأمور في علَّة الجزء أكثر مع كون أمر آخر منها في نفس الجزء أكثر لا يقتضي أولويَّة أحدهما من الآخر[أ].

فإن قلتَ: لا شكَّ أنَّ ما يستند المعلول إلى نفسه أقوى في العلِّيَّة والتَّأثير ممَّا يستند إلى أجزائه.

وعلى تقدير انتفاء الأوَّلويَّة أيضاً يلزم ترجُّح المساوي[ب].

= فيلزم من هذا أن يكون عدد الأجزاء المستندة إليه أقلَّ.

وقال أهل الحقّ أهل السُّنَّة والجماعة في هذه المسألة إنَّه لا خالق إلا الله سبحانه وتعالى، لا بمعنى أنَّه هو سبحانه وتعالى علَّة للموجودات، بل بأنَّه مريد لكلّ ما وجد، فما وجد فإنَّما هو متعلّق قدرته تعالى.

(أ) أي إنَّه وفق الشرط السابق بأنَّه لزم أن يكون الفاعل مستقلاً؛ فكونه مستقلاً يلزم منه أنَّه لا تأثير إلا منه إمَّا بواسطة أو لا، فإن لم يكن فإمَّا إليه هو أو إلى أجزائه.

فالآن لو منعنا كون التأثير بالوساطة لأنَّ العلَّة أكثر تأثيراً فتمتنع الوساطة، فلا يبقى لتكون معلولات علَّة ما كثيرة إلا كونها مركَّبة، فلمَّا كان تكثُّر المعلولات من تكثُّر الأجزاء فلا فرق بين العلَّة ومعلولها بحسب الذات -إذ الفرق ليس إلا في عدد الأجزاء-.

فلا أولويَّة لعلَّة على معلولها بأن يكون علَّة لما بعده.

(ب) فهنا جوابان في صورة أن لو كان (أ) علَّة لـ (ب)، و (ج) بعدهما في سلسلة المعلولات؛ فإمَّا أن يكون علَّة (ج) هو (أ) أو (ب)؛ فترجيح أن يكون (أ) هو علَّة (ج) كذلك بهذين الجوابين.

الأوَّل: بأنَّ الاستناد إلى الأعلى أعلى من الاستناد إلى الأسفل.

ومَثَلُه بناء من طابقين، فالثَّاني يمكن أن تكون عمده أساسها في الطابق الأوَّل، ويمكن أن تكون في الأرض، وفي الأرض أقوى.

الثَّاني: أنَّه لو لم يكن (أ) أرجح في أن يكون مؤثراً في (ج) لكان مساوياً لـ (ب)، فلا المرجّح لأن يكون أحدهما علَّة لـ (ج)، وعند عدم وجود الترجيح فالتأثير ممتنع. =

قلتُ بعد تسليم ذلك: مفهوم العلِّيَّة الاستقلاليَّة متحقِّقة فيهما سواء كان على السَّويَّة فيهما فيكون متواطئاً، أو مختلفاً بالأَوَّلويّة وعدمها فيكون مشكِّكاً.

فلا يلزم من كون كلٍّ منهما علَّة ترجيح المرجوح على تقدير الأَوَّلويّة، ولا ترجيح المساوي على تقدير التَّساوي كما في سائر المفهومات المشكِّكة والمتواطئة[أ].

فإن قلتَ: فيلزم توارد العلل المستقلَّة على معلول واحد[ب].

قلتُ: توارد العلل التَّامَّة محال مطلقاً، وكذا توارد الفواعل المستقلّة المتباينة، وأمَّا المتداخلة فلا نسلِّم استحالته[ج].

= ولكنَّ التأثير حاصل، إذن أحدهما أرجح وأولى وهو (أ).

إذن يكفي كون (أ) هو علَّة لـ (ب) في أن يكون علَّة لـ (ج) كذلك، وهو المطلوب.

(أ) فالجواب بأنَّ وجود كلّ منهما كافٍ في أن يكون علَّة، وإلا لو امتنع في (ب) فلسبب يلزم كونه موجوداً كذلك في (أ) فيمنع لـ (أ) وهو باطل.

فـ (أ) و(ب) فردان متماثلان جنساً فيكون لأحدهما ما للآخر من صفات نفسيَّة، وهذا بناء على فرضنا سلسلة أفرادها علل ومعلولات.

(ب) أي بناء على أنَّ (أ) علَّة لـ (ب)، و (ب) علَّة لـ (ج)، فـ (أ) علَّة لـ (ج)، فإذن لـ (ج) علّتان تامَّتان مستقلّتان وهذا باطل.

بطلان ذلك من أنَّه لو كان (أ) و (ب) مستقلًّا أحدهما عن الآخر فلا يكون أحدهما علَّة للآخر، ولو كان (أ) علَّة تامَّة لـ (ج) فهو يكفي في وجوده، فوجود (ب) معها لا يفيد في التأثير فيه إذ يكفي (أ). أو العكس في أن يكون المؤثر هو (ب)، و(أ) لا تأثير لها. إذ لو كان التَّأثير من الاثنين معاً للزم كون العلَّة التَّامَّة مجموعهما، ولكنَّا فرضنا أنَّ كلاً منهما علَّة تامَّة في نفسه. هذا خُلْفٌ. وهذا نسمِّيه **تحصيل الحاصل**.

(ج) فذلك صحيح؛ إلا أنَّ عندنا هنا ليس علِّيَّة (أ) لـ (ج) إلا بوساطة (ب)، فلم يكن تأثير (أ) مستقلاً عن تأثير (ب). فالعلَّتان بينهما تداخل؛ إذ في حالنا هذا ليس (أ) هو علَّة (ج) التَّامَّة بل (ب).

بل نقول: هو واقع؛ فإنَّ العقل العاشر مثلاً كلٌّ واحد من السَّلاسل المبتدأة ممَّا فوقه إلى المبدأ علَّة مستقلَّة له بالمعنى المذكور، ضرورةَ أنَّه لا يستند إلى غير تلك السِّلسلة وأجزائها وما يستند إليها، بل سلسلة العقول العشرة السِّلسلة المبتدأة من التاسع إلى المبدأ علَّة مستقلّة لها ضرورة أنَّ كلَّ جزء منها إمَّا مستند إليها أو إلى أجزائها؛ فإنَّ العاشر مستند إليها والتَّاسع والثَّامن إلى أجزائها؛ فإنَّ التَّاسع مستند إلى السِّلسلة المبتدأة من الثَّامن، والثَّامن إلى المبتدأة من السَّابع، وكذا السِّلسلة المبتدأة من الثَّامن فما فوقه إلى المبدأ علَّة مستقلّة لها؛ لأنَّ كلّ جزء منها إمَّا مستند إليها كالتاسع، أو إلى ما يستند إليها كالعاشر، أو إلى جزئها كالثَّامن، فإنَّه مستند إلى أجزائها أعني المبتدأة من السَّابع وهكذا[أ].

لا يقال: لا بدَّ من علَّة لا يكون أولى منها[ب].

لأنَّا نقول: هذا أوّل المسألة وعين النِّزاع[ج].

(أ) هذا مثال فلسفيٌّ بالعقول العشرة، ومبناه على أنَّ المبدأ علَّة العقل الأوَّل، والعقل الأوَّل علَّة للثاني والثَّاني للثَّالث وهكذا. وهو بيِّن.

(ب) بناء على ما سبق لو ثبت أنَّ بعض العلل أولى من بعض في التَّأثير للزم رجوع الكلِّ إلى علَّة واحدة فقط تكون واجبة.

فلو كان هناك أولويَّة بين العلل للزم وجود العلَّة الأوَّلى، ولو صحَّ ذلك لما كان غيرها مؤثِّراً.

(ج) والجواب بأنَّ مطلوب هذه الرِّسالة إثبات مبدأ واحد للمفعولات؛ فوضعها على أنَّها مقدِّمة للاستدلال مصادرة على المطلوب!

فإن قلتَ: المراد بالعلَّة المستقلّة ما لا يكون له شريك في التَّأثير -كما صرَّح به في «شرح المواقف»[1] في بحث العلَّة والمعلول-، وحينئذ يتمُّ الكلام؛ لأنَّ كلَّ جملة أخذت من غير المتناهي فهي علَّة قريبة لفرد، ويشاركه غيره في التأثير القريب في فرد آخر، فلا يكون شيء منها علَّة قريبة للمجموع؛ إذ لا فرق بين جزء وجزء حتى

---

(١) صاحب «**شرح المواقف**» هو السَّيِّد الشَّريف: علي بن محمد بن علي الإمام العلامة المحقق المدقق زين الدِّين أبو الحسن الجرجاني الحسيني الحنفي، صاحب المؤلفات الحافلة المتقنة التي تزيد على الخمسين. قال صاحب «**الشَّقائق النُّعمانية في علماء الدولة العثمانيَّة**»: «إن السَّيِّد الشريف بعد ما قرأ «**شرح المطالع**» ست عشرة مرة قال في نفسه: لا بد لي من أن أقرأ على مصنفه -أي الإمام قطب الدِّين الرازي التحتاني، و«**مطالع الأنظار**» للإمام الأرموي-. فذهب إليه وهو بهراة، والتمس منه أن يقرأ عليه شرح المطالع، وكان الشارح عند ذلك شيخاً هرماً وقد بلغ من العمر مائة وعشرين -وقد سقط حاجباه على عينيه من الكبر- فرفع حاجبيه بيده عن عينيه فنظر إلى السَّيِّد الشريف فإذا هو في سن الشباب. فقال: أنت رجل شاب وأنا شيخ ضعيف لا أقدر الدرس لك، فإن أردت أن تسمع شرح المطالع مني فاذهب إلى مباركشاه، وهو يقرئك كما سمع مني. وكان المولى مباركشاه وقتئذ مدرساً بمصر القاهرة، وكان هو غلام الشارح، رباه وهو صغير في حجره وعلمه جميع ما علمه. فذهب السَّيِّد الشريف من هراة إلى مصر ومعه كتاب الشارح إلى مباركشاه. فلما قرأ هو كتاب الشارح قبله وقال: نعم إلا انه ليس لك درس مستقل، وليس لك قراءة أصلا ولا إذن لك في التكلم، بل تقنع بمجرد السماع. فرضي السَّيِّد الشريف جميع ما ذكره. وقد ابتدأ الشرح المذكور رجل من أولاد الأكابر بمصر، فحضر السَّيِّد الشريف الدرس معه. وكان بيت مباركشاه متصلاً بالمدرسة وله باب إليها، فخرج ليلة إلى صحن المدرسة يدور فيها إذ سمع في حجرة ذلك الرجل فاستمع؛ فإذا السَّيِّد الشريف يقول: قال الشارح: كذا. وقال: الأستاذ: كذا. وأنا أقول: كذا. وقرَّر كلمات لطيفة أعجب بها مباركشاه حتى رقص من شدة طربه! فأَذِنَ للسَّيِّد للشريف أن يقرأ ويتكلم ويفعل ما يريد. وسود الشريف حاشية شرح المطالع هناك». له مع «**شرح المواقف**»: حاشية على «**شرح حكمة العين**»، و«**شرح المفتاح**»، و«**شرح السِّراجيَّة**» وحاشية على «**تفسير البيضاويِّ**»، وحاشية على «**المطوَّل**»، وحاشية على «**شرح الشَّمسيَّة**». وقد جرى بينه وبين الإمام سعد الدِّين التفتازانيّ مباحثات في مجلس تيمورلنك. توفي سنة ٨١٦هـ.

يكون المؤثِّر القريب في واحد منها مؤثِّراً قريباً في الجملة دون المؤثِّر القريب في الجزء الآخر[أ].

قلتُ: إن أراد انتفاء الشَّريك في التأثير مطلقاً قريباً أو بعيداً فلا نسلِّم أنَّه يجب في كلّ معلول أن يكون له علَّة مستقلّة بهذا المعنى، كيف ولو صحَّ ذلك لانتفى ترتُّب العلل المشاركة في مطلق التَّأثير[ب]؟!

وإن أراد أن لا يكون هناك تأثير إلا ويرجع إليه ابتداء أو بواسطة رجع إلى المعنى الأوَّل، واحتاج إلى التعميم المذكور فيه بأن يقال: «أو إلى جزئه» ليندفع عنه النقض المذكور هناك.

(أ) فالعلَّة المستقلَّة هي ما بوجوده وحده يوجد غيره، فليس وجود المعلول عنها بحاجة إلى وجود غيرها، فهي كافية وحدها.

فلو فرضنا سلسلة علل ومعلولات لا نهاية لها، فجزء السِّلسلة يكون العلَّة التَّامَّة لـ (م) مثلاً، و(م) يكون علَّة لـ (ن)؛ فتكون السِّلسلة فوق (ن) هي العلَّة التَّامَّة لـ (ن).

إذن التأثير في كلّ فرد من أجزاء من السِّلسلة مختلفة كلَّ مرَّة -بزيادة واحد-، فلا يكون للمجموع كلِّه علَّة قريبة مع أنَّه ممكن، وذلك باطل.

فيلزم إذن أن يكون عودُ السِّلسلة إلى مبدأ لأنَّها ممكنة في نفسها.

ومهما فرضنا من سلسلة هذا حالها فإمكان مجموعها ضروريٌّ. ولو فرضنا سلسلة عقد في خيط من غير ابتداء ففرض تحقُّق ها لا يمنع وجود سلسلة أخرى جانبها مثلها، فكذلك لا يمتنع عقلاً أن لا تكون السلسلتان موجودتين. فهذا منبِّه على الإمكان.

(ب) يعترض الإمام الدَّوَّانيُّ على السَّيِّد بأنَّ المنتفي هو مشاركة العلل المستقلَّة، لكن لا يمتنع مشاركة العلل المتداخلة كما سبق.

فلا يجوز إطلاق المنع، والمثال السابق بالعقول العشرة منبنٍ على هذا القول.

وإنَّما السَّيِّد قائل إنَّ العلَّة التَّامَّة هو مجموع السلسلة فوق المعلول، فلا يداخل هذه العلَّة غيرها.

وحينئذ فالكلام عليه كالكلام عليه(أ).

فإن قيل: المراد من المؤثِّر المستقلِّ في كلِّ مرتبة هو ما لا يكون له شريك في التأثير في تلك المرتبة قريباً كان أو بعيداً، وهو ضروريّ في كلّ معلول؛ لأنَّه لا بدَّ في كلِّ مرتبة من مراتب التَّأثير من شيء يكون هو تمام المتَّصف به، فإذا أخذ فهو المؤثّر في تلك المرتبة لا يشاركه غيره في هذا التَّأثير، وإلا لم يتعيَّن المتّصف به فلا يكون تأثيرٌ(١) ضرورةَ اقتضاء الوصف موصوفاً معيَّناً.

وحينئذ فالتَّرديد في العلَّة المستقلَّة القريبة(ب).

فنقول: العلَّة المستقلَّة القريبة بهذا المعنى هي ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية، إذ هو تمام المؤثِّر القريب في تلك السِّلسلة؛ فإنَّ كلَّ جزء منها معلول قريب لجزء منها(ج).

(أ) وإن أراد السَّيِّد أنَّ هناك علَّة تأثيرها متعدٍّ للمفعولات جميعاً فهذا إثبات وجود الواجب بفرضه حلاً لهذه المسألة، فتكون مصادرة كسابقه.

وكذلك لا يتمُّ الكلام إذ هناك احتمال لأن يكون الاستناد إلى بعض الفاعل المستقلّ؛ إذ سبق أنَّ الفاعل المستقلَّ تأثيره إمَّا منه أو جزئه أو مستند إليه. سلمنا أنَّه ليس بمستند إلى مستند إليه، فلم لا يكون مستنداً إلى جزئه؟!

(١) فاعل لـ (كان) التَّامَّة.

(ب) فسيقال: لَّما كان الفاعل المستقلُّ هو العلَّة التَّامَّة بحيث لا يكون لغيرها معها تأثير في المعلول لزم كون العلَّة القريبة هي العلَّة التَّامَّة، إذ إنَّها لَّما وجدت بما قبلها تمَّ وجودها فصار تأثيرها فيما بعدها مستقلاً عمَّا قبلها.

ثمَّ لو كان غير هذا الفرد السَّابق هو العلَّة التَّامَّة للزم أن يكون العلَّة لهذا الفرد غير متعيِّن؛ إذ السِّلسلة المفترضة أفراد لها نهاية، وما لا نهاية له فليس بمتعيِّن، وحينئذ لا تحقُّق له فلا يكون له حكم ولا تأثير.

(ج) فيجيب بأنَّا لا نسلّم بأنَّ العلَّة التَّامَّة هي العلَّة القريبة فقط، إذ العلَّة ما بوجوده وجود غيره. =

فإن قيل: المراد به تمام المؤثِّر في المجموع قريباً وبعيداً.

فنقول: هو أيضاً ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية باعتبار ما يشتمل عليه من السلاسل؛ فإنَّ المجموع بهذا المعنى أمور متعدّدة لها علل متعدّدة، فتمام المؤثر فيه مجموع تلك العلل، وكلّ واحد من آحاد تلك السِّلسلة معلول لسلسلة من تلك السلاسل.

مثلاً: المعلول الأخير معلول للسِّلسلة المبتدأة ممَّا فوقه، وهو للسِّلسلة المبتدأة ممَّا فوقه، وهكذا مجموع تلك السلاسل يكون علَّة للمجموع بهذا المعنى.

فإن نقل الكلام إلى علل تلك السَّلاسل لكونها ممكنة.

فنقول: هي مجموع مجموعات السَّلاسل التي في جميع السَّلاسل الموجودة في السِّلسلة في جميع المراتب الغير المتناهية، فهناك سلاسل غير متناهية، ثمَّ في كلّ منها سلاسل غير متناهية وهكذا.

فجميع تلك السَّلاسل الغير المتناهية مِراراً غير متناهية هو العلَّة التَّامَّة لتلك السِّلسلة الجامعة لجميع ما يتوقّف عليه تلك السِّلسلة قريباً و بعيداً، وذلك الجميع هو بعينه جميع السلاسل التي يشتمل ما فوق المعلول الأخير عليها بحيث لا يشذُّ شيء منها عنها.

= فإذن: العلل السابقة بوجودها العلَّة هذه موجودة، فالمعلول بعد هذه العلَّة موجود بوجودها الذي بوجود ما سبقها، فإذن عدم اعتبار تلك الوجودات السابقة باطل لَّما تبيَّن أنَّ اللاحق موجود بوجود السابق.

فلمَّا كان المفترض هو سلسلة لا نهاية لها من العلل والمعلولات فوجود كلِّ فرد بوجود ما قبله جميعاً. فالنَّاتج أنَّ بعض السِّلسلة معلول لبعض.

فالعلَّة التَّامَّة -أعني جميع ما يؤثِّر في السِّلسلة قريباً وبعيداً- هو ما فوق المعلول الأخير كما قلنا(أ).

ونقول أيضاً: إنَّ سلسلة الموجودات بأسرها -من الواجب والممكن- لا يمكن أن يكون المؤثّر التامّ القريب فيها الواجبَ ضرورةَ أنَّه مؤثّر قريب في واحد منها فقط(ب).

فإمَّا أن يكون هو ما فوق المعلول الأخير بمرتبة سلسلة واحدة، ولا يكون اشتراك ما فيها من السَّلاسل في التَّأثير القريب في الآحاد الأخر منافياً لكونه مؤثراً تامّاً، فيكون المراد بنفي الاشتراك نفي اشتراك ما هو خارج عنه.

أو يكون جميع تلك السَّلاسل بأسرها(ج).

وكلُّ واحد من الوجهين جارٍ في السِّلسلة الغير المتناهية بلا فرق؛ فاختر لنفسك ما يحلو! فإنَّ ما تقول به هاهنا تقول به هناك.

(أ) وهو بيِّن؛ فالعلَّة التَّامَّة لو فقد جزء من أجزائها لما كفت في وجود المعلول، والسِّلسلة المفروضة لا يكون أيُّ جزء منها موجوداً إلا بوجود ما قبله، فلزم لوجود المعلول الأخير وجود السِّلسلة كاملة؛ فيكون علَّته التَّامَّة هو السِّلسلة كاملة.

(ب) أي إنَّ القول بوجود الواجب مع وجود سلسلة علل ومعلولات بعده قول بأنَّه ليس بمؤثِّر إلا في أوَّل هذه السِّلسلة فقط.

(ج) فعلى هذا؛ إذ لم يكن الواجب هو العلَّة التَّامَّة لِما بعد طرف السِّلسلة فعلَّتها إمَّا ما فوقها أو السِّلسلة كلُّها بما فوقها وما تحتها، فإنَّ الكلَّ الذي هو المجموع محال أن يكون موجوداً إلا بأفراده جميعاً.

وأنت ممَّا فصَّلنا لك خبير بأنَّ الحقَّ هو الثَّاني، والنَّظر السَّابق لا يتأتَّى على هذا. وهو يحقُّ الحقَّ ويهدي السَّبيل[أ].

واعلم أنَّ الشَّريف العلَّامة -قدِّس سرُّه- قد قرَّر البرهان في «حواشي شرح حكمة العين» بوجه مفصّل، وبذل فيه المجهود ووصفه بأنَّه ينكشف به المقصود، ولا يتأتَّى عليه شيء من الشُّبه الواردة.

ونحن نورده مع ما يورَد عليه بتوفيق الله تعالى، فألقِ السَّمع وأنت شهيد تجد الحقَّ الذي ليس عنه محيد.

قال: «لا شكَّ في وجود ممكنات متعدِّدة[١]، وكلّ واحد منها محتاج إلى علَّة فاعليّة موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقّف عليه المعلول.

(أ) أي إنَّ الحقَّ ما سبق من أنَّ أيَّ سلسلة فهي ممكنة لذاتها؛ فوجودها هو وجودها لغيرها، وهذا الغير هو الواجب الموجِب وجود أفرادها، فلولا أفرادها لما كانت.

(١) يقول الملا حنفي في حاشيته هنا: «هذا ممنوع بناء على ما قيل إنَّ الممكن لا وجود له، بل ليس الوجود إلا للواجب. وإنَّ الممكنات أوهام وخيالات ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً﴾ [النُّور:٣٩]! لكنَّ هذا طور وراء طور العقل فتأمَّل».

فالمنع هنا يمكن أن نقول إنَّه من جهات:

الأوَّلى: أنَّ كلَّ موجود فوجوده واجب، ثمَّ وجوده لنفسه أو بغيره أو لغيره.

الثَّانية: أنَّه بحسب وحدة الوجود إنَّما الموجود الوجود، وغيره ليس بموجود، فأصل الدَّليل باطل.

الثالثة: أنَّه بالقول بوحدة الوجود يجب تجلّي الذات بكلّ المظاهر، فالتجليات التي سميناها ممكنات واجبة لا ممكنة، وموجوديَّتها انتسابها للوجود.

وهذا المنع باطل من جهات:

الأوَّلى أنَّ الكلام -على أي المراتب كان- على ما ليس وجوده لنفسه، وهذا هو الممكن اصطلاحاً.

الثَّانية: أنَّ الكلام على ما نطلق عليه بأنَّه موجود، فإنكاره إنكار للَّفظ أو قول بمرتبيَّة الوجود فلا يضرُّ.

الثَّالثة: أنَّ القول بوحدة الوجود باطل من حيث لزوم القول بتحقُّق مراتب للوجود تقتضي تعدده. =

فإذا اعتبرنا الممكنات بأسرها جملةً واعتبرنا لكلِّ واحد منها العلَّة الفاعليّة المستجمعة مع قطع النَّظر عن أنَّ شيئاً من هذه العلل الفاعليّة من أفراد الممكنات أو لا، بل أخذنا العلل الفاعليّة الموصوفة بالاستجماع التي هي بإزاء الممكنات؛ فلا خفاء في أنَّ هذه العلل الفاعليَّة المستجمعة هي علَّة فاعليَّة مستجمعة لجملة الممكنات.

فكما أنَّ كلَّ واحد من الممكنات محتاج إلى واحدة من العلل؛ كذلك مجموع الممكنات محتاج إلى مجموع العلل.

وذلك ممَّا لا توقُّف فيه للعقل الصَّريح، بل يحكم به بديهة[أ].

وإذا تمهَّد هذا فنقول: إذا اعتبرنا العلل الفاعليَّة المستجمعة للأمور المعتبرة جملة واحدة، وأخذنا الممكنات بأجمعها جملة أخرى، ونسبنا الجملة الثَّانية إلى الأوَّلى.

فلا يخلو:

إمَّا أن يكون في الجملة الأوَّلى أمر خارج عن الجملة الثَّانية أو لا.

وعلى الثَّاني: إمَّا أن يكون الجملة الأوَّلى تمام الجملة الثَّانية؛ فيلزم كون الشيء علَّة لنفسه وهو قطعيٌّ الاستحالة.

= قوله: «هذا طور وراء طور العقل» نستفيد منه أنَّه معترف بأنَّ العقل يحكم بمنع هذا المنع وهو المطلوب! وإنَّما نحن الآن في طور العقل فلا حاجة إلى طور مزعوم آخر!

(أ) هذا الطَّريق بأنَّه لَّما ثبت وجود ممكنات لزم وجود موجودات هذه الممكنات مستندة إليها، فالمستنَد إليه -الذي هو مجموع العلل- مجموعُ الممكنات محتاج إليه ضرورة.

أو بعضها فيكون بعض من الجملة الثَّانية علَّة تامّة لجميعها وهو أيضاً محال[أ].

أمّا أولاً : فلأنَّ العلَّة التَّامَّة لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها، والجملة الثَّانية موقوفة البتّة على الخارج عن ذلك البعض وهو البعض الآخر»[ب].

أقول: إن أراد بالعلَّة الفاعليَّةِ المستجمعةِ الفاعلَ مع جميع شرائط التأثير فهو ليس بعلَّة تامّة، فلا ينافيه احتياج المعلول إلى بقيّة الأجزاء لجواز أن لا يكون من شرائط التأثير، فلا يصحّ قوله: «فيكون بعض من الجملة الثَّانية» إلخ[ج].

(أ) فقد حصل عندنا هنا مجموعتان: مجموعة علل ومجموعة معلولات.

فلننسب الأوَّلى إلى الثَّانية، فإنَّه إمَّا أن يكون في مجموعة العلل ما ليس في مجموعة المعلولات، أو أنَّ مجموعة العلل كلُّ ما فيها فهو في مجموعة المعلولات.

فإن كان هناك شيء في مجموعة العلل ليس في مجموعة المعلولات فهو المطلوب؛ إذ إنَّ الموجود الذي ليس بمعلول واجب بالضَّرورة.

فإن كان أفراد مجموعة العلل جميعاً ضمن مجموعة المعلولات فالباطل لازم؛ إذ إنَّه يلزم من ذلك أن يكون العلَّة للأفراد جميعاً إمَّا كلُّ الأفراد أو بعضهم.

والدور الظاهر لازم من الاحتمالين. إذن هذا باطل.

فيبقى الاحتمال الثَّاني بأنَّ في مجموعة العلل ما ليس في مجموعة المعلولات فثبت وجود الواجب.

(ب) أي إنَّه إذ ثبت أنَّ عندنا مجموعتين إحداهما كانت العلَّة التَّامَّة للأخرى فلا يخرج علَّتها التَّامَّة من أن يكون نفسها أو بعضها.

فليس ذلك نفسها؛ لأنَّ بعضها هو بعض المجموعة الآخر.

فيكون بعض مجموعة العلل به العلَّة التَّامَّة.

(ج) أي إنَّ النقص في هذا الطريق هو بقصر العلَّة على العلَّة الفاعليَّة؛ إذ يمكن أن يكون بعض المجموعة عللاً للبعض بطريق الفاعليَّة، ومن بعض آخر بطريق العلَّة المادِّيَّة أو الصوريَّة.

وإن أراد به الفاعل مع جميع ما يتوقَّف عليه المعلول سواء كان شرطاً للتَّأثير أو لا كما هو ظاهر العبارة فهو العلَّة التَّامَّة.

وحينئذ نختار كونها تمام الجملة الثَّانية.

قوله: «فيلزم أن يكون الشيء علَّة لنفسه وهو قطعيُّ الاستحالة».

قلنا: العلَّة التَّامَّة لا تقدُّم لها على المعلول كما قرَّره في غير هذا الكتاب، فيجوز أن تكون عينه كما قرَّره هو[أ].

والعجب أنَّه أورد هذا المنع في سائر كتبه، ولذلك عدل عن العلَّة التَّامَّة إلى الفاعل المستقلِّ.

ثمَّ يقول هاهنا إنَّه لا يجوز أن تكون عينه لأنَّه يلزم أن يكون الشَّيء علَّة تامَّة لنفسه وهو قطعيّ الاستحالة.

وليت شعري كيف منع القطعيَّ في سائر كتبه؟! وهل هذا إلا كرٌّ على ما فرَّ منه[ب]؟!

إذن الخلل من إنَّ المقصود بالعلَّة ليس ببيِّن؛ إذ ليست العلَّة الفاعليَّة هي العلَّة التَّامَّة لما قد سبق.

(أ) فالسَّيِّد الشريف –رحمه الله– قد قرَّر بأنَّ العلَّة التَّامَّة لا تسبق معلولها فيجوز أن تكون هي هو.

فعلى هذا؛ هذا الدَّليل الذي ينقله الإمام الدَّوَّانيّ هنا لا يصحُّ مع القول بهذه المقدِّمة، إذ للقائل بهذه المقدِّمة أن يلتزم أنَّ مجموعة العلل هي عينها مجموعة المعلولات.

(ب) يقول الإمام الدَّوَّاني إنَّ السَّيِّد قد أثبت هنا على الضرورة ما قد منع هو في سائر كتبه!

ويمكن توجيه كلام الإمام السَّيِّد توجيهين:

قال: «*وأمّا ثانياً*: فلأنَّ أيَّ بعض يفرض علَّة فإنَّه معلول جزماً، وعلَّته أولى بأن يكون علَّة تامّة لأنَّها تحصّل أفراداً أكثر؛ ضرورة أنَّ ما هو بتأثير ذلك البعض فلعلَّته فيه مدخل، ولها في نفس ذلك البعض تأثير أيضاً بخلافه، إذ لا تأثير له في نفسه».

أقول: قد مرَّ الكلام عليه مبسوطاً فلا نعيده.

ثمَّ إنَّ هذا أعجب ممَّا مرَّ؛ فإنَّ أكثريّة التأثير لا تقتضي الأَوّلويَّة بالعلَّة التَّامَّة!

ألا يرى أنَّ سلسلة المعلول الأخير إلى الواجب علَّته التَّامَّة:

إمَّا نفسه مع أنَّه لا تأثير له أصلاً، إذ الشَّيء لا يؤثِّر في نفسه.

الأوَّل: أنَّ بعض ما يقال فهو من جهة البحث، إذ الإمام الدَّوَّانيُّ هنا ينقض هذا الدَّليل على وجود الواجب؛ ولكنَّ رسالته هذه كلَّها لإثبات الواجب! =

= فليس الإمام الدَّوَّاني في تناقض كما لم يكن الإمام السَّيِّد.

الثَّاني: أنَّه قد يكون كلام الإمام السَّيِّد على أنَّه محال أن تتقدَّم العلَّة التَّامَّة معلولها، فإذن وجب مقارنة المعلول العلَّة وجوداً وعدماً.

ثمَّ المغايرة بين شيئين إثباتُها فرع عن القول بمفارقة أحدهما الآخر مكاناً أو زماناً، فلمّا لم يكن بينهما افتراق فهما موجودان بوجود واحد لا بوجودين، والمغايرة التي أثبتناها لهما فرضاً إنَّما هي مغايرة عقليَّة وليست خارجيَّة وجوديَّة.

فلهذا امتنع تقدُّم العلَّة على المعلول، وعليه جاز لقائل أن يقول إنَّه لا مغايرة بين العلَّة والمعلول.

فمن هنا يمكن أن يقال إنَّ أهل القول بوحدة الوجود التزموا هذا القولَ؛ فقالوا إنَّ وجود الممكنات هو بوجود الله سبحانه وتعالى. أمَّا عند أهل الحقِّ فليس وجود الله سبحانه وتعالى بعلَّة لوجود شيء، فلو كان لكان علَّة لبسيط وجب أن يكون علَّة لبسيط لا إلى نهاية فيلزم وجود ما لا نهاية له وهو محال. وإنَّما علَّة وجود الممكنات عندهم هي تعلُّقات قدرة الله سبحانه وتعالى.

وإمَّا ما فوقه إلى الواجب مع أنَّ الواجب أكثر تأثيراً منه(أ)؟!

قال: «وعلى الأوَّل -أعني أن يكون في جملة الأوَّلى أمر خارج عن الجملة الثَّانية- فإمَّا أن يكون ذلك الأمر معتبراً في العلل الفاعليّة أو في الأمور المعتبرة معها.

وعلى الثَّاني: العلل الفاعليَّة إمَّا نفس الجملة الثَّانية أو بعضها؛ إذ الفرض أنَّ العلل الفاعليَّة لم يعتبر فيها أمر زائد خارج عن الجملة الثَّانية.

فعلى الأوَّل يلزم أن يكون نفس الشيء مع غيره علَّة تامَّة له، وهذا أفحش من علِّيَّته لنفسه! إذ اللازم حينئذ تقدُّمُه على نفسه بمرتبتين»(ب).

(أ) أي إنَّ الملتزم بأنَّ العلَّة التَّامَّة للشَّيء هي ما فوقه فيلزمه أنَّ الواجب الذي هو الأكثر تأثيراً ليس هو العلَّة التَّامَّة لوجوده، وإلا فيلزمه أن يكون الواجب هو العلَّة التَّامَّة للأفراد جميعاً.

وبطلان هذا من أنَّ الواجب غير مركَّب اتفاقاً فلا يكون له غير معلول واحد.

(ب) يقول السَّيِّد إنَّه إن ثبت أنَّ هناك في مجموعة العلل ما ليس في مجموعة المعلولات فهذا الخارج إمَّا علَّة فاعليَّة أو غيرها من العلل.

وإن كان هذا الأمر الخارج ليس هو العلَّة الفاعليَّة فالعلَّة الفاعليَّة هي عين مجموعة المعلولات أو بعضها؛

فإن كان بعضها فيلزم الدَّور الظاهر.

وإن كان كلَّها فيلزم أن يكون فرد هذه المجموعة هو وغيره علَّة لنفسه؛ فتكون العلَّة التَّامَّة لوجوده هي وجوده واجتماع وجوده مع وجود غيره فيلزم تقدُّمه على نفسه بمرتبتين -لأنَّه يكون علَّة لعلَّته فضلاً عن كونه علَّة لنفسه- لا بمرتبة واحدة فيكون محتاجاً في وجوده إلى وجوده مرَّتين.

فهو دور أظهر بطلاناً.

أقول: هذا أيضاً ممنوع بناء على ما قرَّره من عدم وجوب تقدُّم العلَّة التَّامَّة وجواز كونها عين المعلول، بل اللازم من هذا الشِّقِّ تقدُّم الشَّيء على نفسه بمَرتبة بناء على ذلك[أ].

والعجب أنَّه استدلَّ في بعض كتبه على عدم تقدُّمِها بعين ما ذكر هاهنا[ب].

قال: «وعلى الثَّاني يلزم أن يكون بعض الجملة الثَّانية مع أمر خارج علَّة تامَّة لها، واستحالته تظهر بالوجهين السَّابقين»[ج].

أقول: تقرير الوجه الأوَّل هاهنا أنَّ العلَّة التَّامَّة علَّة لا يتوقَّف المعلول على أمر خارج عنها، والمعلول هاهنا يتوقّف على بقية الأجزاء وهي خارجة عن ذلك البعض الذي هو العلَّة الفاعليّة مع الأمر الخارج[د].

(أ) أي يعترض الإمام الدَّوَّاني على السَّيِّد بأنَّه قائل إنَّ العلَّة التَّامَّة لا تتقدَّم على معلولها -زماناً لامتناع تخلّف المعلول-، فإذن لَّما كانت العلَّة التَّامَّة هي المعلول فعلَّته هي هو، فيلزم أن يكون الشيء علَّة لنفسه فيكون متقدّماً على نفسه وجوداً.

فيلزم السَّيِّد تجويزُ هذا الدَّور فينتقض قوله هنا.

(ب) أي إنَّ السَّيِّد قد استدلَّ على امتناع تقدُّم العلَّة على المعلول بأنَّه لو كان كذلك لجاز تخلُّف المعلول وهو ممنوع.

(ج) فيلزم الدَّور لأنَّ هذا الفرد بعض علَّة نفسه، إذ علَّته المجموع منه ومن غيره.

(د) أي إنَّ السَّيِّد قد قال عند التقسيم إنَّ هناك شيئاً من العلل ليس في المعلولات، فإن لم يكن علَّة فاعليَّة فالعلَّة الفاعليَّة ضمن مجموعة المعلولات ضرورة. لكن لَّما كان علَّة هذا المجموع وجود كلِّ فرد من أفراده فليس علَّته فقط العلَّة الفاعليَّة والأمر الخارج.

وفيه نظر؛ إذ اللازم من كون العلَّة الفاعليَّة بعض الأجزاء عدم دخول بقيَّة الأجزاء في العلل الفاعليَّة، ولا يلزم منه عدم دخولها في العلَّة التَّامَّة فاعرفه[أ].

وأمَّا الوجه الثَّاني ففيه ما سبق.

قال: «وعلى الأوَّل -أعني أن يكون الأمر الزَّائد معتبراً في العلل الفاعليَّة- فإمَّا أن يكون عين علَّة فاعليّة منها أو جزئها، وعلى التَّقديرين يكون موجوداً آخر ضرورة أنَّ الفاعل المؤثّر في الموجود وأجزائه يكون موجوداً.

وذلك الأمر الزَّائد الموجود الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً وإلا لم يكن خارجاً عنها، ولا ممتنعاً لأنَّه موجود، فتعيَّن أن يكون واجباً لذاته.

ويمكن أن ينسب الجملة الثَّانية إلى العلل الفاعليَّة ويساق الكلام إلى آخره»[ب].

أقول: لا يتأتّى إبطال الجزئيَّة هاهنا بشيء من الوجهين.

(أ) فالأفراد جميعاً كلٌّ منهم داخل في العلَّة التَّامَّة وإن لم يدخل كلٌّ منهم في العلَّة الفاعليَّة، فنرجع إلى أنَّ العلَّة التَّامَّة هي عين المعلول مع الأمر الخارجي.

(ب) يقول السَّيِّد إنَّه لما لزم أن تكون العلَّة الفاعليَّة في أمر خارج عن مجموعة المعلولات فهي في موجود ضرورة، والموجود إذ كان منحصراً في الواجب والممكن، وهذا الخارج ليس بممكن لأنَّه ليس بمعلول فلزم كونه واجباً وهو المطلوب.

وإذ ثبت وجود الواجب فإثبات كونه واحداً أو مركباً ليس المطلوب من الرِّسالة.

أمّا الأوّل فظاهر؛ لأنّ العلل الفاعليّة لا يلزم أن لا يحتاج المعلول إلى ما عداها، إذ احتياج المعلول إلى الأجزاء وشرائط التأثير لا ينافي كون العلّة الفاعليّة علّة فاعليّة(أ).

وأمّا الثّاني فالكلام عليه هاهنا كالكلام عليه هناك؛ فإنّ حديث الأوّلويّة قد عرفتَ ما فيه.

وقد عرفتَ أيضاً أنّ الفاعل للمجموع مجموع فواعل الآحاد، وكلّ واحد من الآحاد معلول للسّلسلة المبتدأة ممّا فوقه بمرتبة؛ فمجموع تلك السلاسل يكون علّة فاعليّة لمجموع الآحاد، وليس لهذا المجموع مشارك في التأثير القريب في جميع تلك الآحاد فضلاً عن أن يكون أولى(ب).

(أ) هذا على قول الإمام السّيِّد: «أمّا أولاً: فلأنّ العلّة التّامّة لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها، والجملة الثّانية موقوفة البتّة على الخارج عن ذلك البعض وهو البعض الآخر».

فالذي قد أثبت السّيِّد إنّما هو أنّ العلّة الفاعليّة أمر خارجيٌّ، إلا أنّ العلّة التّامّة العلّة الفاعليّة جزؤها، فلا يلزم أن تكون الجملة الثّانية -التي هي جملة المعلولات- موقوفة على خارجها تماماً؛ إذ يمكن أن يكون بعضها علّة ماديّة للمجموع أو صوريّة.

(ب) فللقائل بهذه السّلسلة أنّ يقول إنّ العلّة الفاعليّة داخلة في السّلسلة بأنّ كلّ فرد فهو علّة فاعليّة للفرد بعده.

فعلى هذا؛ إثبات أنّه لا بدّ من أمر يكون خارجاً عن مجموعة المعلولات إنّما هو إثبات لكون هذا الخارجيّ علّة، ولكنّ هذه العلّة ليست العلّة الفاعليّة لهذه الضرورة.

فيبقى أن تكون غير فاعليّة وهذا قد أبطله السّيِّد في الأقسام.

فيلزم بطلان الدّليل بأقسامه جميعاً.

وِيمكن أن يوجَّه كلامه - قدُّس سرُّه- بما يندفع عنه بعض الخلل -وإن كان بعيداً بحسب اللَّفظ- بأن يقال:

مراده بالعلَّة التَّامَّة هاهنا مجموع العلل الفاعليَّة مع جميع ما يتوقَّف عليه التَّأثير في المعلول، لا ما يتوقّف عليه المعلول كما هو ظاهر عبارته بل صريحه[أ].

ولا شكَّ أنَّ العلَّة التَّامَّة بهذا المعنى متقدِّمة على المعلول[ب].

ومراده من العلل الفاعليّة المذكورة فيما بعد حيث قال: «ويمكن أن ينسب الجملة الثَّانية إلى العلل الفاعليّة» هو العلل الفاعليَّة بدون اعتبار الشرائط.

وحينئذ يستقيم الحكم بتقدُّم العلَّة وما يتفرَّع عليه[ج].

ويبقى المنع في إبطال شقِّ الجزئيَّة؛ سواء رُدِّد في العلل الفاعليَّة المستقلَّة كما في التَّقرير الأوَّل، أو في العلل الفاعليَّة مع قطع النظر عن الشرائط كما في التَّقرير الثَّاني[د].

(أ) فهناك فرق بين أن يكون موجودٌ موجوداً لوجودِ غيره وأن يكون الموجود موجوداً بوجودِ غيره، فالموجود لغيره وجوده من وجوده، والموجود بغيره صار موجوداً بتأثير من ذلك الغير.

وهذا التَّوجيه يصحِّح الدَّليل من حيث إنَّه مبطل لقول السَّيِّد إنَّ علَّة الشيء التَّامَّة لا تتقدَّم عليه فيكون وجودهما واحداً.

(ب) إذن لا يصحُّ هذا الدَّليل إلا بتصحيح هذه المقدِّمة.

(ج) أي إنَّ السَّيِّد لم يقصد بالعلَّة المستجمعة التأثير إلا الفاعليَّة فيصحُّ كلامه.

(د) التَّقرير الأوَّل بأنَّ العلَّة التَّامَّة لا يكون للمعلول من غيرها تأثير، والثَّاني بالأوّلويَّة.

فيقول الإمام الدَّوَّانيّ إنَّ القولَ المشكلَ للسَّيِّد مشكلٌ في هذين الوجهين لما سبق.

وهذا وإن كان بعيداً جداً عن لفظه، ذكرناه احترازاً عن أن يخطر ببال القاصرين[١] فيتبجحون به[٢] ظنّاً منهم أنّهم ظفروا بها لم يظهر لغيرهم -كما شاهدنا نظائره كذلك-.

فذلكة[٣]: إذا أحطتَ بجوانب المقال، وكشفت حجاب الخفاء عن جليّة الحال، لاح لك أنَّ الحاصل من جميع تلك الأنظار والأبحاث أنَّ التَّرديد سواء وقع في العلَّة التَّامَّة أو الفاعليَّة المستقلَّة فكونها عين المعلول باطل لو ثبت أنَّ الفاعل المستقلَّ لا يمكن كونه جزءاً من المعلول، وكونها خارجة عن المعلول يستلزم المطلوب.

لكنَّ الشأن كلَّه في إبطال شقِّ الجزئيّة! سواء كان الترديد في العلَّة التَّامَّة أو الفاعليَّة المستقلّة، لما عرفتَ من أنَّ العلَّة التَّامَّة للمجموع بهذا المعنى هو حاصل جميع علل كلِّ واحد واحد.

ولا شكَّ أنَّ علَّة كلّ واحد هو السِّلسلة المبتدأة ممَّا فوقها بلا واسطة، فيكون مجموع تلك السَّلاسل علَّة تامَّة للمجموع[أ].

(١) في الحاشية السطر: «أعني مير صدر الدِّين». وهو محمَّد مير صدر الدِّين الدَّشتكيُّ الشِّيرازيُّ معاصر الإمام الدَّوَّانيِّ، وقد تلمذ عليه بعض تلامذة الإمام الدَّوَّانيِّ. وبينهما ردود، وكتب بعضُ الحواشيَ في المحاكمات بين ردودهما. وله مؤلفات وحواشٍ منها رسالة في إثبات الواجب تعالى. توفي سنة ٨٩٨هـ. وابنه غياث الدِّين منصور من العلماء أصحاب المؤلفات.

(٢) «تَبَجَّحَ به فَخَرَ. وفلان يَتَبَجَّحُ علينا ويَتَمَجَّحُ إذا كان يَهْذي به إِعجاباً». انظر: «**لسان العرب**» لابن منظور.

(٣) الفذلكة مولَّدة وهي «جُمْلَةُ عَدَد قد فُصِّلَ». انظر: «**تاج العروس**» لمرتضى الزُّبيديِّ.

(أ) أي إنَّ المجموع معلول العلل جميعاً لا الأفراد جميعاً ليخرج المعلول الأخير.

ولا يرد ما يُتوهَّم من احتياج المجموع إلى المعلول الأخير لما تحقَّقت من أنَّ علَّة المجموع بهذا المعنى هو مجموع علل الآحاد[أ].

ولَمَّا لم يكن المعلول الأخير علَّة لشيء من الآحاد فلا يدخل في عدّة مجموع عللها، وفيه النظر السابق والله سبحانه أعلم[ب]. وقرَّره بعضهم[١] بوجه آخر وهو أنَّ المؤثّر التامَّ القريب في كلِّ مجموع هو جميع أجزائه؛ لأنَّ المؤثّر التامَّ هو ما يتقدَّم على المعلول بالذات، ويمتنع انفكاكه عنه وجوداً وعدماً. وجميع الأجزاء بالنسبة إلى المجموع كذلك فيكون علَّة تامَّة قريبة له[ج].

وإذا تقرَّر ذلك فنقول: السِّلسلة الموجودة الغير المتناهية مفتقرة إلى علَّة تامّة لكونها ممكنة من حيث المجموع ومن حيث الأجزاء جميعاً، وعلَّتها التَّامَّة القريبة هي

(أ) فمن قال إنَّ المعلول الأخير داخل في علَّة المجموع التَّامَّة فذلك على القول بأنَّ وجود المجموع لا يكون إلا بوجود الأفراد جميعاً، والمعلول الأخير أحدها.

لكن بحسب الدَّليل الذي ذكر السَّيِّد نجد أنَّه قائل إنَّ علل المجموع هي علل الأفراد لا جميعها.

والجهة بأنَّ المعلول الأخير والمجموع موجودان معاً بمرتبة واحدة بوجود ما سبق من العلل، فليس أحدهما بعلَّة للآخر.

(ب) أي في هذا التَّقريرِ النَّظرُ بأنَّ المعلول الأخير وإن كان وجوده بعين ما به يوجد المجموع كما سبق؛ إلا أنَّا نستطيع تصور هذا الفرد من غير أن نتصوَّر هذا المجموع، ولكن لا نستطيع تصوُّر المجموع من غير هذا الفرد، فيكون هذا الفرد متقدِّماً على المجموع فيكون داخلاً في علَّته.

(١) ذكر في الحاشية أنَّه نصير الدِّين الطوسيُّ.

(ج) هذا الطَّريق بمقدِّمة أولى هي بأنَّه لَمَّا كان وجود المعلول واجباً لوجود العلَّة التَّامَّة امتنع تخلُّفه عنها زماناً، فمهما وجدت العلَّة وجب وجود المعلول.

فتكون هي كلُّها علَّته التَّامَّة.

فإذا كان كذلك؛ فالذي به كان مجموع الممكنات موجوداً هو تحقُّق وجود أفراده.

أجزاؤها بأسرها لما تقدّم من معنى المؤثِّر التامِّ القريب، وهي أيضاً ممكنة مفتقرة إلى علّة تامّة كذلك، وعلّتها إمّا نفسها أو بعض أجزائها أو خارج عنها[أ].

والأوّل محال لاستلزامه تقدُّم الشَّيء على نفسه.

وكذا الثَّاني لما تقرّر من أنَّ العلَّة التَّامَّة القريبة لكلّ مجموع هو جميع أجزائه.

وكذا الثَّالث؛ لأنَّ كلَّ واحد واحد منها مستند إلى علَّته التَّامَّة القريبة الموجودة في السِّلسلة، فلو استند منها شيء إلى أمر خارج لزم توارد علَّتين مستقلَّتين في مرتبة واحدة على معلول واحد وهو محال[ب].

(أ) فلو فرضنا سلسلة ممكنات لا نهاية لها من علل ومعلولات، فهذه السِّلسلة أفرادها كلٌّ منهم ممكن، والسِّلسلة عينها ممكنة لذاتها ولإمكان أفرادها.

وإمكانها لأفرادها بيّن، إذ مجموع الممكنات ممكن، أمّا إمكانها لذاتها فمن أنّها لذاتها -بغضِّ النَّظر عن كون أجزائها ممكنة- لا ينتج من الحكم بعدمها محال عقليّ، ولو فرضنا سلسلة مثلها معها لما نتج تناقض. وذلك بأنَّ المفروض أنّها سلسلة داخلها هناك وجودات مشروطة بوجودات، لكنَّ هذا الفرض يحكم بأنَّ السِّلسلة نفسها ليست بمشروطة لشيء. وكذلك لما سبق من مثال مجموع أفراده واجبون؛ فلا يقضي كونهم واجبين بأنّه واجب.

فإذن: علَّة المجموع التَّامَّة هي الأفراد، وعلَّة كلّ فرد التَّامَّة هو الفرد الذي فوقه.

فمجموع الأفراد علّتها كلُّها أو بعضها أو غيرها.

(ب) فكون كلِّ الأفراد علَّة كلِّها لكلِّ الأفراد دورٌ ظاهر.

و كون بعضها علّة لكلّ الأفراد -الذي هو المجموع- باطل لما قد تقدَّم من أنَّ المجموع لا يكون مجموعاً إلا بأفراده جميعاً، فيكون معلولاً لأفراده جميعاً.

والثالث هو كون شيء خارج هو علَّة الأفراد؛ فلو كان كذلك للزم أن يكون كلُّ فرد من الأفراد معلولاً للفرد الذي فوقه ومعلولاً لهذا الخارج، فيلزم تحصيل الحاصل باجتماع علَّتين مستقلّتين في التأثير في معلول واحد وهذا باطل.

ويلزم من فساد الأقسام كلِّها امتناع وجود السِّلسلة المفروضة لاستلزامها الخلف المذكور، وهو وجوب استنادها إلى علَّة مع امتناع الاستناد[أ].

ولَمَّا أُورد[١] عليه النقضُ بالجزء الأخير؛ فإنَّه متقدّم بالذات، ويمتنع تخلّف المعلول عنه على أنَّه ليس مؤثراً تاماً.

وأنَّ الآحاد بأسرها عين المعلول فلا يكون مؤثِّراً فيها.

ثمَّ إن جاز كون المؤثِّر في المجموع عينه فلم لا يجوز أن يكون علَّة الآحاد بالأسر أيضاً عينها[ب].

(أ) فبعد أن تتبَّعنا الاحتمالات كلِّها بعد فرض هذه السِّلسلة وجدنا أنَّ الاحتمالات كلَّها باطلة، فلمَّا كان واحد من الاحتمالات لازماً من هذا الفرض، وعرفنا بطلان الاحتمالات جميعاً لزم بطلان الفرض.

وهذه الطريقة في الاستدلال هي بالسبر والتَّقسيم، وهي بأن نفرض مطلوبنا وله حكم معيَّن، ثمَّ نفتّش عن الأحكام اللازمة عن فرضنا وعن احتمالاتها، ونرى ما الذي يصحُّ منها وما الذي يبطل، فإن صحَّ منها واحد فالحكم المفروض صحيح -إلا بورود دليل آخر على بطلانه-، وإن كان كلُّ الاحتمالات باطلاً لزم كون المفروض باطلاً. ومثاله دليل التَّمانع لإثبات الوحدانيَّة؛ فلو تعدد الآلهة للزم إمَّا اتفاقهم أو اختلافهم، فإن اختلفوا فإمَّا أن يحصل مقصود أحدهم أو جميعهم أو لا أحد منهم، فالأوَّل يعني أنَّ أحد الآلهة المفترضين عاجز، والعجز ضدٌّ للألوهيَّة. والثَّاني يعني حصول الشَّيء ونقيضه لأن الآلهة المفترضين مختلفون، وحصول الشيء ونقيضه محال. والثَّالث يعني عجز الكلّ. فإن اتفقوا فالمخلوق فعل البعض أو الكلّ، إن كان فعل البعض فالبعض الآخر ليس بخالق فليس بإله. وإن كان فعل الكلّ فإمَّا استقلالاً بأن يكون ذلك قد وقع بقدرة كلّ منهما منفصلة، أو أن تكون باجتماع قدرتيهما؛ فالأوَّل يلزم منه تحصيل الحاصل الباطل. والثَّاني يلزم منه ضعف كليهما مستقلاً وهذا منافٍ للألوهيَّة. فإذ ثبت بطلان الأقسام الناتجة عن الفرض جميعاً فالفرض باطل.

(١) ذكر في الحاشية أنَّه الإمام نجم الدِّين الكاتبيُّ.

(ب) فأورد على هذا الدَّليل إيرادان: =

فأجاب عن الأوَّل بأنَّ المراد امتناع تخلُّف المعلول عنه نظراً إلى ذاته، والجزء الأخير لا يمتنع التخلُّف عنه بالنظر إلى ذاته، بل لاستلزامه سائر الأجزاء من حيث إنَّه أخيرها[أ].

= الأوَّل: أنَّ المعلول الأخير لا يكون المجموع إلا بوجوده، إلا أنَّ وجوده ووجود المجموع إنَّما هو بشيء غيرهما، إذن لا يؤثّر المعلول الأخير في وجود المجموع، واللازم من الدَّليل كون المعلول الأخير جزء علَّة للمجموع، فيكون مؤثراً وهو غير مؤثّر. هذا خُلْفٌ.

الثَّاني: أنَّه لما قال إنَّ علَّة المجموع هو أفراده التي هي هو -لأنَّه قد سبق أنَّ المراد بالمجموع عدد الأفراد- ، إذن فلنعدِّ هذا إلى أفراده فيجوزَ أن يكون كلُّ منها علَّة نفسه التَّامَّة، إذ إنَّه بحسب المقدّمة الأوَّلى يجب أن لا تتقدَّم العلَّة التَّامَّة معلولها، فمحالٌ أن يتأخر المعلول زماناً عن علَّته.

إذن؛ فلنتكلَّمْ على أفراد السِّلسِلة، فلو وجبت هذه المقدّمة هنا ففي السِّلسلة (س) فوق (ص) مثلاً، فإن كان علَّة (ص) هي (س) للزم أن يكون وجودهما معاً ضرورة.

فعلى هذا يلزم وجود جميع أفراد السِّلسلة في وقت واحد وهم غير متناهون وهو باطل، فيكون مقصود الطُّوسيِّ متحقِّقاً.

فالآن فلنعدّ هذا على ما يريد الطُّوسيُّ أن يصل إليه من أنَّ الممكنات مستندة إلى خارج هو علَّتها، فسلَّمنا؛ ولكن يلزم منه وجود المعلول عن الواجب ما دام موجوداً، ومعلول هذا المعلول وهكذا، فيلزم حصول ما لا نهاية له في الوقت الواحد وهو باطل كما كان السابق باطلاً.

والاحتمال الآخر بناء على هذه المقدِّمة أن لا يكون (س) هو علَّة (ص) لأنَّ (س) متقدِّم عليه زماناً.

فيكون علَّة (ص) التَّامَّة هي هو لأنَّه هو الموجود في زمانه.

فيلزم تجويز الدَّور.

وهذا لا يبعد عن مناقشة الإمام الدَّوَّاني كلام الإمام السَّيِّد.

(أ) أي بأنَّ وجود تقدُّم المعلول الأخير على المجموع إنَّما هو بأنَّ المعلول الأخير لا يكون موجوداً إلا بوجود ما سبقه من الأفراد، والمجموع لا يحتاج إلى المعلول الأخير على أن يكون جزء علَّته الفاعليَّة، وإنَّما هو جزء علَّته المادِّيَّة. وهذا عين المتنازع عليه!

وعن الثَّاني بأنَّ كلَّ جزء من الأجزاء متقدِّم بالذات على المجموع، والمتقدمات بالأسر لا تكون نفس المتأخّر، والمركَّب من الواجباتِ آحادُها بالأسر واجب والمجموع ممكن[أ].

ثمَّ لو كان جميع الأجزاء عين المعلول؛ فالذين قسموا العلل إلى المادّية والصوريّة كيف ساغ لهم أن يعدُّوا المعلول في أقسام العلل[ب]؟!

وملخَّص هذا الوجه أنَّ سلسلة الممكنات الغير المتناهية لها علَّة هي الآحاد بالأسر، وهي مغايرة للمجموع.

لكنَّ الآحاد بالأسر لا تكون لها علَّة، إذ لو كانت لكانت:

إمَّا نفس الآحاد بالأسر أو جزءاً منها وهو محال.

أو خارجة عنها وهو أيضاً محال؛ لأنَّ الخارج لو كان علَّة للآحاد بالأسر لم يكن شيء من الآحاد معلولاً لغيره، وقد فرض أنَّ الآحاد بالأسر مستندة إلى عللها الموجودة في السِّلسلة؛ هذا خُلْفٌ[ج].

(أ) هذا ممَّا سبق بأنَّ المجموع وإن كان ليس إلا عدد الأفراد فسيحصل له حكم جديد بأنَّه مجموع.

(ب) ومن جهة أخرى يقال إنَّ الفلاسفة قد اتفقوا عن أنَّه يجوز أن يكون المعلول جزء علَّة -أي المادِّيَّة-، فلو لم يكن للمجموع صورة حالة له خاصَّة به بخلاف النظر إلى الأفراد لكان القول بأنَّ المعلول الأخير جزء علَّة باطلاً للزوم الدور، فلمَّا سلمنا المتَّفق عليه صحَّ المطلوب.

وهذا الجواب ليقرِّر أنَّ المجموع يمكن أن ننظر إليه من غير صورته وبصورته فيصحَّ أن يكون علَّته التَّامَّة هي مجموع أفراده. ولكنَّ هذا الجواب لم يمنع التعدية السابق ذكرها إلى الأفراد. فبقي الإيراد.

(ج) تلخيص الإمام الدَّوَّاني هذا الوجه بأنَّه قد ثبت أنَّ المجموع معلول الأفراد، والأفراد ممكنات بعضها معلول لبعض تصاعداً، فالنظر إلى هذه الأفراد نظرة شاملة يكون عليه السؤال بأنْ ما علَّتها؟ =

أقول: وأنت خبير بحاله ممَّا سلف؛ إذ لا يشتبه عليك أنَّ المتقدِّمات بالأسر لا يلزم أن يكون متقدماً كما مرَّ، وكذا مجموع الواجبات لا يكون واجباً.

وتقسيم العلل إلى المادّية والصوريّة لا ينافي كون مجموع المادّة والصورة على النحو المعيَّن عين المعلول.

على أنَّ التَّقسيم ليس إلى مجموع المادَّة والصُّورة، بل إلى كلِّ واحد منهما كما مرَّ.

فإن قلتَ: المجموع الذي لم يعتبر فيه الهيئة الاجتماعيَّة يكون مركَّباً لا محالة، وكلُّ واحد من الآحاد علَّة مادِّيَّة له، فكيف يكون جميع العلل المادّية عين المعلول؟

قلتُ: كون كلّ واحد منها علَّة مادّية ومتقدِّماً لا ينافي كون الكلّ المجموعيّ عيناً لعدم اعتبار الصورة فيه.

ونقول بقول مفصَّل: لا شكَّ أنَّ لنا أن نعتبر آحاداً من غير ملاحظة الهيئة الاجتماعيَّة معها ونحكم عليها بحكم واحد مثل أن نقول: الاثنان زوج أوَّليّ. ولا شكَّ أنْ ليس حقيقته إلا هذا الواحد وذاك الواحد، فكيف يتوهُّم كون الواحِدَين معاً علَّة له؟! فتوجِّه فإنَّه ظاهر[أ].

= فقد ثبت استحالة أن يكون لها علَّة؛ إذ علَّتها إمَّا داخليَّة أو خارجيَّة.

فإن كانت داخليَّة لزم الدَّور لما سبق.

وإن كانت خارجيَّة لزم كون كلّ فرد معلولاً لهذا الأمر الخارجيّ مع أنَّا فرضناه معلولاً لما فوقه من الأفراد فيلزم الخلف.

(أ) أي إنَّه قد يثبت للمجموع أحكام وإن كان نظرنا إليه على أنَّه تعدد الأفراد فقط، فلا يلزمنا القول بحصول هيئة اجتماعيَّة له ليلزم أن يكون له حكم خاصٌّ دون الأفراد. =

وهذا الوجه للمحقِّق الطُّوسيِّ[١]. واعترض عليه الكاتبيُّ[٢] بمنع المقدّمة القائلة بأنَّ علَّة المجموع هي الآحاد بأسرها مستنداً بأنَّها عينه.

فأجاب المحقِّق بالدَّليلين المذكورين، ولم يقدر الكاتبيُّ على الجواب الجليِّ عنهما، فاستمرَّ النِّزاع بينهما وتداولُ الكلام من الجانبين من غير فصل.

ولا خلل في هذا الوجه إلا في هذه المقدِّمة، إذ دون إثباتها خرط القتاد[٣]!

= وضرب مثلاً العدد (اثنان)؛ فإنَّه ليس إلا واحد وواحد، ومع هذا فله حكم غير حكميهما بأنَّه زوج.

(١) هو محمد بن محمد نصير الدِّين الطُّوسيُّ (ت ٦٧٢هـ) الشيعيُّ الفيلسوف وزير هولاكو لعنهما الله. كان رأساً في المعقولات. كتب «**تلخيص المحصَّل**»، و «**المحصَّل**» للإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ. وكتب شرحاً للإلهيات «**الإشارات والتنبيهات**» لابن سينا، وهذا الشَّرح مأخوذ من شرحي الإمامين فخر الدِّين الرَّازيِّ وسيف الدِّين الآمديِّ -رحمهما الله- وإضافات منه. وله «**تجريد العقائد**». والطوسيُّ كذلك فلكيٌّ شرع في بناء مرصد مراغة هو وعدد من المهندسين ولم يكمله. وهو كذلك داهية له بعض القصص في مجاراة هولاكو، ومنها ما قد قصَّ الإمام تاج الدِّين السُّبكيُّ في «**طبقات الشافعيَّة الكبرى**» فقال: «وأما الخليفة -العباسي- فقيل إنه -هولاكو- طلبه ليلا وسأله عن أشياء ثم أمر به ليقتل. فقيل لهولاكو إن هذا إن أهريق دمه تظلم الدنيا ويكون سبب خراب ديارك، فإنه ابن عم رسول الله ﷺ، وخليفة الله في أرضه. فقام الشَّيطان المبين الحكيم نصير الدِّين الطُّوسيُّ وقال: يقتل ولا يراق دمه! وكان النَّصير من أشدِّ النَّاس على المسلمين. فقيل إن الخليفة غُمَّ في بساط. وقيل: رفسوه حتى مات».

(٢) هو الإمام نجم الدِّين علي بن عمر بن عليٍّ الشهير بـ (دَبِيران) الكاتبيُّ القزوينيُّ المتوفَّى في رمضان سنة ٦٧٥هـ. له «**المفصَّل شرح المحصَّل**» في التَّوحيد، و«**الشَّمسيَّة**» و«**العين**» في المنطق، و «**حكمة العين**» في الفلسفة، وغيرها.

(٣) «خرط القتاد»: «القتاد شجر له شوك وخرطه أن تقبض على أعلاه ثم تمر يدك إلى أسفله ويقال في المثل دونه أو من دونه خرط القتاد أي خرط القتاد قريب من ذلك». وهو كناية عن الاستحالة. انظر: «**دستور العلماء**» أو «**جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**» للأحمد نكري.

الطَّريق الثَّاني[(١)]

لو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لاحتاج مجموعها بحيث لا يشذُّ عنها شيء من آحادها إلى موجد مستقلّ بالإيجاد بأن لا يستند وجود شيء من أجزائها إلا إليه أو إلى ما هو صادر عنه، فيكون هو الموجد للكلّ ابتداء أو بواسطة هي منه أيضاً[(أ)].

وذلك الموجِد يستلزم أن يكون ارتفاع الكلِّ بالكلِّيَّة بأن لا يوجد الكلُّ ولا شيء من أجزائه أصلاً ممتنعاً بالنظر إلى وجوده؛ إذ العلَّة ما لم يجب وجود المعلول عنها لم توجِد[(٢)].

ويلزم منه امتناع عدمه من أجلها بحيث لا يمكن أن يتطرَّق إليه العدم أصلاً بوجه من الوجوه، فيكون جميع الأجزاء ممتنع العدم بالنظر إليه؛ لأنَّ عدم كلِّ جزء مستلزم لعدم المجموع[(ب)].

---

(١) هذا الطَّريق للإمام السَّيِّد الشريف، قال في «شرح المواقف» (٣/ ١٧): «المسلك الرابع وهو مما وُفِّقْنا لاستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة...».

(أ) المقدِّمة الأوَّلى في هذا الطَّريق أنَّ كلَّ ممكن فهو محتاج، ولمَّا ثبت وجود مجموع الممكنات ثبت احتياجها؛ فالمحتاج إليه يجب أن يكون غيرها، ثمَّ هو واحد أو كثير؛ فعلى الحالين ثبت المطلوب.

وتأثيره في المجموع بوساطة بأن يكون مؤثراً في (أ)، و (أ) مؤثر في (ب)، و(ب) في (ج) وهكذا، أو لا بوساطة فيكون هو المؤثر فيها كلِّها، فعلى الحالين يثبت المطلوب.

(٢) في المتن: «لم توجِد» وفي نسخة حاشية الملا حنفي: «لم يوجد». أي المعلول. وربما هي: «لم توجَد».

(ب) فلمَّا ثبت حاجة المجموع في وجوده إلى الغير؛ فهذا الغير إذ كان علَّة للمجموع امتنع عدم المجموع ما دام هذا موجوداً.

والمجموع هو الأفراد جميعاً؛ فيكون كلُّ فردٍ موجودٍ بهذه العلَّة ممتنع العدم ما دامت موجودة.

فالشَّيء الذي به يكون جميع تلك الآحاد -كذلك- يكون خارجاً عن الجميع لا نفسه ولا داخلاً فيه لأنَّ عدم شيء منهما ليس ممتنعاً بالنظر إلى ذاته وإلا لكان واجباً لذاته[أ].

والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجباً، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة كان الواجب موجوداً. وهذا خُلْفٌ مع أنَّه مطلوبنا[ب].

أقول: هذا قريب من الطَّريق الأوَّل وفيه ما فيه؛ لأنَّا لا نسلِّم احتياج المجموع إلى موجد مستقلٍّ بالمعنى المذكور.

بل نقول: يحتاج إلى موجد مستقلٍّ بالمعنى الأعمِّ من ذلك، وهو ما لا يستند امتناع عدم شيء من الآحاد بهذا المعنى إلا إليه أو إلى ما صدر عنه أو إلى ما هو جزؤه[ج].

(أ) فلمَّا كان الكلُّ موجوداً بهذا الموجد المستقلِّ -بواسطة أو لا- امتنع أن يكون هو المجموع أو داخلاً فيه؛ أمَّا المجموع فللدور، وأمَّا الأفراد فلأنَّه قد ثبت أنَّ كلاً منها معلول له، فكلُّ فرد ممكن، فلو كان منها لكان الموجب ممكناً. هذا خُلْفٌ.

(ب) فإذن لَّما ثبتت الحاجة وثبت وجود المحتاج ثبت الإيجاب، فلو لم يكن إلا الممكنات موجوداً لكان الإيجاب موجوداً حاصلاً فيها، فيلزم أن يكون الممكن واجباً وهو باطل.

قوله: «وهذا خُلْفٌ مع أنَّه مطلوبنا» يعني به أنَّ مطلوبنا إثبات الواجب، فمن قال إنَّ الممكنات بأنفسها واجبة فقد أثبت مطلوبنا، إلا أنَّه متناقض في قوله.

(ج) أي إنَّ المقدّمة الأوَّلى يكفي جوابها بلزوم كون كلِّ ممكن موجودٍ معلولاً، فالقول بأنَّ العلَّة يجب وجودها لا يلزم من مطلق إثبات كونها محتاجة معلولة.

ثمَّ الإيجاب الحاصل إيجابٌ من كلِّ فرد لكلِّ فرد، فيكتفي كلُّ فرد بمن فوقه دون القول بوجود واجب.

وحينئذ نقول: لا نسلِّم أنَّ العلَّة المستقلّة التي بها يمتنع عدم المعلول خارجة عنه.

قوله: وإلا لكانت نفسَه أو داخلاً فيه.

قلنا: نختار الثَّاني ونمنع كونه واجباً لذاته، وإنَّما يلزم لو لم يحتج هو إلى علَّة بها يمتنع عدمه.

وكونه سبباً لامتناع عدم المعلول لا ينافي أن يكون له أيضاً سبب به يمتنع عدمه بالمعنى المذكور بأن لا يستند وجود شيء منها إلا إليه أو إلى أجزائه أو إلى ما يستند إليه.

ولو تمَّ ذلك لكفى في إثبات المطلوب، ولفا[١] باقي المقدِّمات فيقال: لا بدَّ من علَّة يجب بها وجود المعلول أو يمتنع عدمه.

لكنَّ هذا في الفرض المذكور محال؛ إذ لا شيء يجب وجوده أو يمتنع عدمه على هذا الفرض[أ].

---

(١) كذا النُّسخ؛ في بعضها «لفا» وبعضها «لفى»، ولعلَّها بمعنى التلافي. قال في «لسان العرب»: «لَفا اللَّحمَ عن العظم لَفْواً قشره... وألفَى الشيء وَجَدَه وتَلافاه افْتَقَدَه». وكونها بعكس معنى (ألفى) من أنَّ الهمزة همزة سلب وإزالة من مثل (صرخ) و(أصرخ)؛ فالإصراخ إزالة الصراخ بإزالة سببه. ومنه: ﴿مَّآ أَنَا۠ بِمُصْرِخِكُمْ﴾[إبراهيم:٢٢] والله أعلم.

(أ) فإذن؛ مقدِّمات الدَّليل كلٌّ منها ليس بكافٍ في إثبات وجود الواجب، إلا مقدّمة أنَّ الإيجاب حاصل من تحقق الوجوب؛ فهذه المقدِّمة لو ثبتت لثبت المطلوب بها دون المقدِّمات الأخر.

أي إنَّ الدَّليل يُختصر بهذه المقدِّمة فلا حاجة إلى المقدِّمات الأخر.

وعليه؛ هذه المقدِّمة ضروريَّة بديهيَّة أو نظريَّة استدلاليَّة؟ =

ثمَّ العجب ممَّن[1] يأخذ هاهنا المقدِّمة القائلة بأنَّ ما يمتنع عدمه بالنظر إلى ذاته واجب الوجود ضرورة مع تجويزه كون العلَّة التَّامَّة المستقلَّة في الممكنات نفسَ المعلول.

والملخَّص أنَّ علَّته التي بها يمتنع عدمه هو مجموع السَّلاسل الدَّاخلة فيه كما مرَّ في الطَّريق الأوَّل[أ].

= لو كانت بديهيَّة للزم أن يكونَ الكلُّ قائلين بها ولما احتجنا إلى دليل آخر غيرها!

ولو كانت استدلاليَّة فالدَّليل عليها هو الدَّليل على إثبات الواجب، فبنفسها لا تكفي في شيء!

وهنا قد يقال لو نظرنا إلى هذه المقدِّمة وحدها بحقِّ النظر لوجدناها ضروريَّة التصديق، إلا أنَّ بعدها مقدّمتين ليثبت هذا دليلاً لنا على وجود الله سبحانه وتعالى، وهاتان المقدمتان بأنَّ تحقق الوجوب ليس إلا من تحقق الواجب، ثمَّ بخروج الواجب عن نظام الممكنات. فهاتان المقدِّمتان لنا أن نقول إنَّهما قريبتان من الضرورة، فلذلك كان الوصول من المقدّمة المذكورة إلى التحقق من وجود الخالق سبحانه وتعالى حدسيّ يظهر عند أوَّل التأمُّل. فلذلك صحَّ للأعرابيِّ دليل أنَّ البعرة تدلُّ على البعير وأنَّ الأثر يدلُّ على المسير. وقد قال الإمام فخر الدِّين الرازيّ -رحمه الله- إنَّ تحقق وجود مؤمن مقلِّد تماماً محال؛ إذ إنَّ كلَّ مؤمن بوجود الله سبحانه وتعالى عنده طريقه الخاصُّ وطريقته الخاصَّة في تبيان دليله، فحتى العامّي دليله دليل الإمكان إذ لا يصعب عليه.

أمَّا طريق الإمام السَّيِّد هذا فبعض مقدّماته منبّهات إلى هذا الأمر الضروريّ، وبعد ذلك يصحُّ دليله. أمَّا أنَّه مناقض قوله إنَّ العلَّة التَّامَّة لا تتقدَّم المعلول فلا يسلَّم للإمام الدَّوَّاني؛ إذ للإمام السَّيِّد أن يقول إنَّ العلِّيَّة قضيَّة شرطيَّة لا وجوب فيها، فحتى بالقول بأنَّ العلَّة التَّامَّة للشيء هي هو فالإيجاب الداخليّ بين الشرط والمشروط لا يقتضي الإيجاب الخارجيَّ.

(١) في حاشية السطر: «أي السَّيِّد السند».

(أ) أي على قول السَّيِّد -السَّابقُ انتقاده- لا يصحُّ دليله هذا، إذ إنَّه لَّما كانت العلَّة التَّامَّة للشَّيء لا تتقدَّمه فالوجوب الذي هو حاصل له فبها لا بغيرها، فيكفي الممكنُ في وجود نفسه.

الطَّريق الثَّالث

لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره، فلا يوجد موجود أصلاً.

أمَّا الأوَّل فلأنَّه لو لم يوجد الواجب لذاته لانحصرت الموجودات في الممكنات.

ولا شكَّ أنَّ ارتفاعها بأسرها ليس ممتنعاً بالذات لأنَّها بأسرها ممكنة(أ).

(أ) الأوَّل الذي هو أنَّه لو لم يوجد واجب لنفسه لما وجد واجب لغيره -والواجب لغيره هو الذي وجب وجوده بوجود غيره فهو الممكن-.

فالدَّليل على صحَّة هذه المقدِّمة أنَّ الموجودات إمَّا واجبة أو ممكنة، فإن لم يكن في الموجودات واجب لما كانت الموجودات جميعاً إلا ممكنات، والممكن بحسب تعريفه هو الذي لا يمتنع عدمه.

إذن لو لم يكن واجب لذاته للزم أن لا يمتنع عدم الموجودات جميعاً.

فالأصل الذي يجب تقرُّره هنا هو أنَّ الممكن الموجود موجودٌ وجوباً لأنَّ علَّته موجودة؛ فمحال أن توجد علَّته التَّامَّة دون وجوده، فيكون واجباً بها.

ولمحض التبسُّط والتفكُّه فليُذكر هنا أنَّ ابن رشد الحفيد فيلسوف السَّطحيين الأعظم ينكر هذا القول في غير ما كتاب! فتراه يقول في كتاب «**الكشف عن مناهج الأدلَّة**» -صفحة (٣٨)-: «وقد نجد ابن سينا يذعن إلى هذه المقدمة بوجه ما؛ وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز، وأن هذه الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأوَّل. وهذا قول في غاية السُّقوط؛ وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يكون ضرورياً من جهة فاعله وإلا انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري. فإن قيل: إنما نعني بكونه ممكناً باعتبار ذاته أنه متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع مستحيل لازم عن مستحيل وهو ارتفاع السَّبب الفاعل».

وقال في تهافته: «فأمَّا ما يزيده ابن سينا في هذه الطَّريق ويقول إنَّ الممكن الوجود يجب أن ينتهي إمَّا إلى واجب الوجود من غيره أو واجب الوجود من ذاته؛ فإن انتهى إلى واجب الوجود من غيره وجب =

ولا بالغير؛ لما سبق من أنَّ الغير الذي به يمتنع رفع الجميع بالكلِّيَّة لا بدَّ أن يكون موجوداً خارجاً عنه واجباً لذاته والمفروض عدمه[أ].

وأمَّا الثَّاني وهو أنَّه إذا لم يوجد واجب لذاته و لا لغيره لم يوجد موجود أصلاً؛ فلأنَّ ما لم يجب لم يوجد أصلاً على ما بُيِّن في الأمور العامَّة»[ب].

= في الواجب الوجود من غير أن يكون لازماً عن واجب الوجود لذاته. وذلك أنَّه زعم أنَّ الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته، والممكن يحتاج إلى واجب. فإنَّما كانت هذه الزيادة عندي فضلاً وخطأ؛ لأنَّ الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً. ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة إنَّها ممكنة من جهة وواجبة من جهة؛ لأنَّه قد بيَّن القوم أنَّ الواجب ليس فيه إمكان أصلاً لأنَّ الممكن نقيض الواجب». «**تهافت التهافت**» صفحة: (٢٦١). فانظر بالله عليك إلى فهمه المقلوب!

وقد برز في عصرنا الأغبر هذا بعض أحفاد ابن رشد في السَّطحيَّة فأنكر الممكن لأنَّ الشَّيء إمَّا موجود فهو واجب، أو معدوم فمحال!

والمسألة سيكون عليها كلام من الإمام الدَّوَّانيِّ في الخاتمة.

(أ) أي: وليس امتناع عدم الممكنات بغيرها، فالممكنات لمَّا فرضنا أنَّه ليس موجوداً إلا هي ما كان هناك شيء يمنع عدمها -أي يرجِّح وجودها-.

فلو امتنع عدم الممكنات فذلك بغيرها ضرورة لا بذاتها، ولكنَّ غيرها فرضنا أنَّه ليس بموجود، فيلزم أنَّها غير ممتنعة العدم لا بذاتها ولا بغيرها.

(ب) هذه المقدِّمة في البحث عن الوجود للواجب وللممكن؛ فالواجب مستحقٌّ للوجود لذاته.

والممكن ليس مستحقاً للوجود لذاته لأنَّه لذاته يجوز أن يكون معدوماً؛ فالممكن وجوده وعدمه سواء لذاته.

فإذا ما ترجَّح وجوده فيجب أن يكون ذلك الترجيح بغيره، إذ ترجُّح أحد الطَّرفين على الآخر من غير مرجِّحٍ باطلٌ. =

= فامتناع التَّرجُّح من غير ترجيح دليله أنَّ ما تساوى طرفاه فتحقُّقه بأحد الطَّرفين ليس بأَوْلى من الطَّرف الآخر، فلو ترجَّح من غير سببٍ أحدُ الطَّرفين لاجتمع التَّساوي بين الطَّرفين ورجحان أحدهما وهو تناقض.

وحاصل هذا الدَّليل أنَّ مجموع الممكنات لو فرضناه هذه اللحظة معدوماً فهل في هذا تناقضٌ عقلي؟

لا؛ لأنَّ الممكنات لا يمتنع عدمها.

لكنَّها موجودة، فهذا لا بدَّ أن يكون بمرجِّح، وهذا المرجِّح خارجيّ وإلا لزم الترجيح من غير مرجِّح.

فالمرجِّح هو الواجب.

ولتبيان لزوم التَّناقض من فرض ترجُّح أحد الطَّرفين من غير مرجِّح فلنمثِّل بكرة لها مسار مستقيم يميناً ويساراً؛ فالمسار ما دام معتدلاً أفقياً فلن يكون هناك مرجِّح منه لأن تكون الكرة في أحد الجانبين، فالكرة لذاتها ليس فيها قوَّة تدفعها إلى أحد الجانبين لأنَّ الأمكنة الأفقيَّة كلَّها للكرة سواء -فقوَّة الجذب للأسفل ولا تؤثِّر في مطلوبنا-.

فإذا وجدنا أنَّ الكرة بعد وقت في الجانب الأيسر فلن يتردَّد منَّا أحد في أنَّها نقلت من ناقل خارجيٍّ، فاليمين واليسار للكرة سواء، وكونها وضعت في اليمين إنَّما هو باختيارنا وليس لأنَّها مستحقَّة لأن تكون في اليمين. فلو فرضنا أنَّ الكرة انتقلت إلى اليسار من غير مرجِّح لانتقالها للزم رجحان اليسار على اليمين، مع أنَّ الثَّابت أنَّ اليمين مساوٍ لليسار. وهذا تناقض فهو باطل.

وهذا معروف بالضَّرورة بأنَّ لكلِّ مسبَّب سبباً.

فإن قيل -إنكاراً-: لماذا يستدلُّ العلماء على الأمور البديهية؟! فالفلسفة هذا مجالها لتمييز ما هو حقٌّ من المسلَّمات وما ليس بحقٍّ.

ولأنَّ بعض السُّوفسطائيَّة قد شككوا في البديهيات بتوهُّمات من عندهم، فتفصيل البديهيِّ مفيد هاهنا. وكذلك ليستفيد طالب العلم في تحقيق المعاني والتَّعبير عن الضروريَّات؛ فتوضيح الواضحات من المعضلات، فتحريرها وتقريرها يكون به للطالب ملكة يسهل بها تقريره وبحثه في المسائل النَّظريَّة.

أقول: فقد أحال في بطلان شقِّ الوجوب بالغير إلى ما سبق في الطريق الثَّاني فإنَّهما متقاربان، ولم يزد هناك على أن قال: «لو وجب بالجزء لزم أن يكون ذلك الجزء واجباً.

ولا يخفى أنَّه إنَّما يلزم أنْ لو ثبت أنَّ ما يجب به وجود الغير يجب أن يكون واجباً ولم يتبيَّن، فتلك المقدِّمة غير مبيَّنة هناك. فالحوالة غير صحيحة، والكلام في الموضعين غير تامٍّ لاحتياجه إلى هذه المقدّمة التي ليست بيِّنة ولا مبيَّنة[أ].

والوجه في بيان تلك المقدِّمة أن يقال: ما يجب به وجود الغير لو كان ممكناً لم يمتنع ارتفاعهما معاً؛ إذ لو امتنع فإمَّا لذاته وهو خلف، أو لعلَّته وقد فرضت معدومة، ولم يلزم منه محال لأنَّ انتفاء كلِّ معلول فرض مع انتفاء علَّته[ب].

(أ) النَّقص في هذا الدَّليل بأنَّا تحقَّقنا من أنَّ تحقق الوجوب شرط لوجود الممكن، ولكن لِمَ نقول إنَّ هذا الوجوب من خارج من الممكنات؛ إذ لنا أن نقول إنَّ وجوب كلِّ فرد من سلسلة الممكنات ممَّا قبله من الأفراد.

فالنَّقص في مقدّمة أنَّ الإيجاب لا يكون إلا من وجوب واجب.

وقوله: «فالحوالة غير صحيحة» أي الحوالة إلى ما بيّن في فصل الأمور العامَّة في كتب الاعتقاد من أنَّه لا وجود إلا بإيجاب.

وعدم الصحَّة هنا من أنَّ هذه المقدمّة لا تكفي لنقص المقدِّمة السابق ذكرها.

(ب) وليتمَّ هذا الطريق يجب تبيان دليل هذه المقدِّمة؛ وذلك بأنَّ نظرنا فليكن إلى سلسلة الممكنات -المفترضة- كاملة، فهذه السِّلسلة لو فرضنا عدمها فلا محال، ولو فرضنا معها سلسلة أو سلاسل أخر فلا محال ولا تناقض في العقل.

إذن حكم السِّلسلة كاملة الإمكانُ، فلمَّا فرضناها موجودة لزم أن يكون وجودها بغيرها لما سبق من أنَّ وجود الممكن يجب أن يكون بغيره.

وهذا الغير هو الواجب. وهو المطلوب إثباته.

وتحقيقه أنَّ استحالة عدم المعلول إمَّا لذات العلَّة بأن يمتنع عدمه لذاتها أو بشرط وجود العلَّة؛ فإنَّ عدم المعلول مع وجود علَّته محال.

والأوَّل مفقود هاهنا لإمكان العلَّة(أ).

وكذا الثَّاني لأنَّ الفرض عدم العلَّة والمعلول معاً.

والسِّرُّ في ذلك أنَّ الوجوب بالغير في قوّة الشرطيَّة؛ بمعنى أنَّه لو وجد ذلك الغير وجد وجوب ذلك الغير، فوجوب ذلك الغير بمنزلة وضع المقدَّم. فإذا كان وجود كلّ واحد واجباً بالغير غير منتهٍ إلى واجب لذاته كان بمنزلة شرطيّات غير متناهية وغير منتهية إلى وضعٍ مقدَّم، فلا يلزم وجود شيء منها(ب).

(أ) فإمَّا أن يكون المعلول موجوداً لوجوب علَّته أو لوجودها؛ فلو فرضنا سلسلة ممكنات لا نهاية لها، فلو كان وجود العلَّة كافياً لكفى كلُّ فرد في أن يكون علَّة للفرد دونه.

فلو فرضنا هذه السِّلسلة فالأوَّل -الوجوب- غير موجود.

(ب) والثَّاني هو كفاية كون العلَّة موجودة ليكون المعلول موجوداً، فإنَّه يلزم أن لا تكون موجودة؛ ودليل ذلك أنَّ العلّيَّة علاقة بين شيئين إذا وجد الأوَّل وجد الثَّاني، وإذا انعدم انعدم.

فهذه علاقة شرطيَّة؛ ومَثَلُها أن أقول لك: إن أعطيتك اليوم ديناراً فسأكون قد أعطيتك بالأمس ديناراً، وقبله هكذا... فكلُّ فعلٍ فعلَته فهو مشروط بفعل سابق.

ولننظر إلى هذه السِّلسلة بناء على هذا؛ فالسِّلسلة عبارة عن شروط شرط بعد شرط، فالوجوب داخليٌّ بين كلِّ شرط ومشروط، إلا أنَّه لا يلزم الشَّرط نفسه.

فالشَّرط فيه جزءان: مقدَّم وتالٍ؛ فالمقدَّم الشرط والتَّالي المشروط، وإذا قلنا بالوجوب بينهما فهذا لا يلزم منه وجوب المقدَّم.

فلمَّا لم يلزم تحقق أيّ من الشُّروط لذاته فلا وجود لا للشروط ولا للمشروطات.

فعليك بالتأمَّل الصَّادق والتَّوجُّه اللائق؛ فإنَّه ربما يدقُّ ذلك عن مدارك القاصرين(١).

وتقرير البرهان حينئذ أن يقال: لو انحصر الموجود في الممكنات لم يمتنع عدم شيء منها ولا جميعها، لأنَّا إذا فرضنا ارتفاع تلك السِّلسلة بأسرها لم يلزم منه محال أصلاً؛ لأنَّ امتناع عدم كلّ منها إنَّما يكون لامتناع عدم الجزء الذي فوقه.

فالمحال هاهنا عدم شيء منها مع وجود ما فوقه. ولَّما لم يكن شيء ممَّا فوقه ممتنع العدم لذاته، فإذا فرضنا ارتفاع المجموع لم يلزم منه محال أصلاً، لا بالنظر إلى ذاته لإمكانه، ولا بالنظر إلى علَّته؛ إذ هي أيضاً ممكنة معدومة في هذا الفرض(أ).

والحاصل أنَّه لو انحصر الموجود في الممكنات لكان عدم كلٍّ من الآحاد مع بقاء ما فوقه ممتنعاً، إذ يلزم حينئذ تخلّف المعلول عن العلَّة، لكنَّ عدم تلك الممكنات بالأسر لا يكون ممتنعاً، والشَّيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد أصلاً فلا يكون تلك السِّلسلة موجودة وقد فرضت موجودة؛ هذا خُلْفٌ(ب).

---

(١) في حاشية السطر: «تشنيع على مولانا مير صدر الدِّين محمد».

(أ) وتلخيص هذا الطَّريق بأن ننظر إلى السِّلسلة كاملة؛ فهي كلُّها ممكنة فلا يمتنع عدمها ولا تناقض في أن نفرض أنَّها ليست كلَّها موجودة، أمَّا لو فرضنا أنَّ بعضها موجود فلا بدَّ من وجود ما تحته من الأفراد لما سبق من أنَّه إذا وجد المقدَّم وجد التالي ضرورة.

(ب) فبعد هذا لو قلنا إنَّ الموجودات جميعاً ممكنة فقط، وقلنا إنَّ هذه السِّلسلة موجودة؛ للزم أن يكون هناك إيجاب، وهذا الإيجاب لا يكون إلا بتحقُّق الأفراد لا إلى نهاية. ولكن هذا الذي حكمنا عليه بالوجود حكمنا بأنَّه لا يستحقُّ الوجود، فيكون الوجود حاصلاً لغير المستحقِّ له من غير ما سبب، هذا تناقض. فلزم بطلان أن لا يكون واجب موجوداً؛ فلزم القول بوجود الواجب وهو المطلوب.

وهذا الطَّريق قريبٌ منه ما ذكره الإمام الشَّيخ أبو الحسن الأشعريُّ -رحمه الله- في رسالته: «استحسان الخوض في علم الكلام» استدلال سيدنا رسول الله ﷺ -فيما رواه الإمام البخاريُّ في =

وإذا حقَّقتَ ذلك علمتَ أنَّه أقوى الطُّرق الواقعة في هذا المسلك وأوثقها، ولا خفاء في أنَّه لا تفاوت بينه وبين الطَّريق الثَّاني إلا بتغيير امتناع العدم إلى وجوب الوجود، فمن أتى بالثَّاني بعد العلم بالأوَّل فقد انتحل. والله الموفِّق لتحقيق الحقِّ وبيده أزمَّة الصِّدق(أ).

= صحيحه- (٥٧٧٠): «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم : لاَ عَدْوَى ، وَلاَ صَفَرَ ، وَلاَ هَامَةَ فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ يَا رَسُولَ اللهِ فَمَا بَالُ الإِبِلِ تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظِّبَاءُ فَيُخَالِطُهَا الْبَعِيرُ الأَجْرَبُ فَيُجْرِبُهَا ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّل»؟! فإنَّ وجود الجرب مطلقاً ممكن وليس بواجب لذاته، فإذن حتى لو فرضنا أنَّ وجوده في واحد من الإبل مؤثر في وجوده في ثانٍ، فهذا لا يعني أنَّه واجب الوجود فينتقل السؤال إلى الجمل الأوَّل المصاب بالجرب. ثمَّ الذي أصاب الجمل الأوَّل بالجرب هو مصيب كلِّ ما بعده به، فكلُّ هذا فعل الله سبحانه وتعالى. فلا تأثير إلا له سبحانه وتعالى ولا وسائط في الفعل فلا عدوى على الحقيقة. فانظره.

فإن قلتَ: قد قال سيدنا رسول الله ﷺ -كما في صحيح الإمام البخاريِّ (٥٧٠٧)-: «وَفِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الأَسَدِ»، فالفرار منه لأنَّه مسبِّب لانتقال المرض إليك. أُجِبتَ على مرتبتين:

الأوَّلى: أنَّ الأفعال كلَّها بخلق الله سبحانه وتعالى كما دُلَّ عليه في موضعه، وقد جعل الله سبحانه وتعالى لهذه الأفعال قوانين عاديَّة ليس بين بعضها أيُّ ارتباط إلا أنَّ الله سبحانه وتعالى قد أراد اقتران بعضها ببعض وجوداً، فالمقترنات معاً لا يلزم كون بعضها مسبباً عن بعض. فخلق الله سبحانه وتعالى إصابة الجمل بالمرض، وعند اقتراب هذا الجمل من آخر يخلق الله سبحانه وتعالى هذا المرض في الآخر ليس لاقتراب الجمل الأوَّل بل لأنَّ الله سبحانه وتعالى أراد أن يُمرض الجمل الثَّاني وأراد أن نربط بين مرضي الجملين مع اقتراب أحدهما من الآخر.

المرتبة الثَّانية: أنَّ العبيد مخلوقون للعبادة، فتحقق العبوديَّة التزام الأمر وقصر النَّظر عن فعل الغير، فاتِّباع أمر الله سبحانه وتعالى خير لذاته لأنَّه أمر السَّيِّد للعبد، فطلب التَّعليل بعد العلم بأنَّ الأمر من عند الله سبحانه وتعالى سقوط.

(أ) والطُّرق هذه متقاربة فالدَّليل واحد وهو دليل الإمكان، إلا أنَّ في كلِّ طريق تعبيراً خاصاً عن الدَّليل.

الطَّريق الرَّابع

هو أنَّ الممكن بنفسه لا يستقلُّ بوجود ولا إيجاد.

أمَّا الأوَّل فظاهر من ملاحظة مفهوم الممكن.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّه فرع الوجود؛ ضرورةَ أنَّ الشيء ما لم يوجَد لم يوجِد.

فلو انحصر الموجود في الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلاً لأنَّ الممكن - وإن كان متعدداً- لا يستقلُّ بالوجود والإيجاد.

وإذ لا وجود ولا إيجاد، فلا موجود بذاته ولا بغيره. هذا خُلْفٌ(أ).

أقول: يمكن أن يناقَش في المقدّمة الأوّلى بأنَّه إن كان المراد بعدم الاستقلال احتياجه إلى الغير فمسلَّم، فلا يستلزم المطلوب لجواز أن يكون ذلك الغير ممكناً أيضاً وهكذا.

وإن أريد عدم استقلاله في جنسه بمعنى أنَّه يحتاج إلى ما لا يكون ممكناً فهو أوّل المسألة(ب).

(أ) هذا الطَّريق يظهر أقرب إلى أن يكون بديهياً وهو منبنٍ على مقدِّمة أنَّ الممكن يستحيل وجوده لذاته، فيستحيل أن يكون علَّة تامَّة مستقلَّة عن أيّ شيء آخر.

فإذ ثبت هذا، وثبت وجود الممكنات، لزم أن يكون التأثير من غير الممكنات وهو الواجب وهو المطلوب.

(ب) هذا الطَّريق بيِّن؛ إلا أنَّ الإمام الدَّوَّاني يريد نقد طريقة إخراج مقدِّماته.

فيقول: سلَّمنا أنَّ كلَّ ممكن موجود فإنَّه مفتقر إلى علَّة فوقه، وسلَّمنا أنَّه لا يكون علَّة لذاته، ولكن ألا يكفي في تحققه تحقُّق ما فوقه في وجوده وفي كفايته ليكون علَّة لما تحته؟! =

هذا ولو أخذت المقدِّمة القائلة بأنَّ ما لا يستغني كلٌّ واحد من آحاده عن أمر خارج عنه لا يستغني جميع آحاده عن أمر خارج عنه بديهة حدسيَّة لم يبعد لكنَّه لا يجدي نفعاً في المناظرة[أ].

= فلو فرضنا سلسلة من الممكنات لا نهاية لها فكلُّ فرد من أفرادها ممكن، وهو ليس بمستقلٍّ بالتأثير لأنَّه معلول، إذن يصحُّ هذا الدَّليل مع صحة القول بهذه السِّلسلة.

إذن يكون هذا الدَّليل ليس نتيجته لزوم القول بوجود الواجب!

(أ) أي إنَّ المقدّمة الناقصة هنا بأنَّ كلّ ممكن فإيجاده ليس بوجوده مستقلاً.

ولتبيانه يقال إنَّ هذه السِّلسلة المفروضة فيها (س) وتحته (ص)، فبناء على الفرض يكون (س) علَّة لـ (ص)، ولكن ليكون (ص) موجوداً فهو مستلزم لوجود (س) وما فوقه، إذ لو فقد أيّ فرد فوق (س) لما وجد (ص) فضلاً عن (س).

فعلى هذا نرجع إلى القول إنَّ العلَّة التَّامَّة لـ (ص) هي السِّلسلة التي فوقه -أي من (س) فصاعداً-.

الآن فلننظر في دليلنا؛ فكلُّ ما هو فوق (ص) علَّة له، وكلُّ ما هو فوق (ص) ممكن محتاج، إذن جزء السِّلسلة هذا لا يستحقُّ لأن يكون علَّة لوجود (ص) لذاته لأنَّه ممكن، فيلزم بطلان كونه علَّة لوجوده. هٰذَا خُلْفٌ.

فيبطل هذا الاحتمال فتثبت الحاجة إلى الواجب.

وهنا يقال إنَّا عند فرضنا السِّلسلة فإنَّا نفرضها عن أنَّها أحد الحلول لهذه المسألة ثمَّ يكون الإبطال لها؛ إذ إنَّه قد ذكر في الطَّريق الأوَّل أنَّ الاحتمالات إمَّا بوجود الواجب أو الدَّور أو التَّسلسل. فلمَّا كان المطلوب هو الأوَّل، وكان الثَّاني بديهيَّ الاستحالة، كان إثبات المطلوب بإبطال الثَّالث.

تذييل

ثمَّ إنَّهم بعد إثبات احتياج السِّلسلة المفروضة إلى الواجب قالوا في إبطال التَّسلسل: إنَّ الواجب يكون طرفاً للسِّلسلة لأنَّه مرتبط بها، وليس في وسطها وإلا لكان معلولاً من جملة الممكنات، والمرتبط بالسِّلسلة إذا لم يكن في وسطها يكون طرفاً لها بالضرورة فتنتهي السِّلسلة عنده[أ].

(أ) هذه المسألة مطلبٌ عند المتكلِّمين دون الفلاسفة؛ فالمتكلِّمون جميعاً قائلون بحدوث العالم ذاتاً ونوعاً.

والفلاسفة يعتقدون أنَّ وجود المعلولات عن الله سبحانه وتعالى قديم، فيلتزم الفلاسفة إمَّا قدم بعض ذوات الممكنات أو قدم نوع تَصَوُّر هذه الذوات أو قدم نوعها. فهذا قول الفلاسفة وقول القائلين بوحدة الوجود وقول ابن تيمية.

فالمطلوب عند الإمام هنا إثبات أنَّ للعالم كلِّه بداية فينقطع عنده الزَّمان والمكان.

فهنا يكون ثبوت وجود الواجب مقدِّمة من مقدِّمات هذا الدَّليل؛ وطريقه بأنَّه قد ثبت استناد مجموع من الممكنات إلى الواجب -بوساطة أو لا-، فهذه الممكنات فلنفرضها سلسلة.

فهذه السِّلسلة كيف استنادها إلى الواجب؟ فهو إمَّا في أحد طرفيها أو في وسطها.

فهو ليس في طرف المعلول الأخير ضرورة، وليس في وسطها لأنَّه يلزم أن يكون معلولاً لبعض الممكنات، فهو في الطَّرف الآخر للسِّلسلة؛ إذن للسِّلسلة طرف آخر تنتهي عنده وهو المطلوب.

بداية الزمان والمكان قول المتكلِّمين المسلمين دون الفلاسفة، وقد حقَّق الفيزيائيّون بحسب المشاهد من الظواهر والقوانين العامَّة وجوب بداية للكون يبدأ به المكان والزمان. انظر: ستيفن هوكينج، **«الكون في قشرة جوز»**. و محاضرة له بعنوان: «**The Beginning Of Time**» أي «بداية الزمان».

ونحن في هذا المقام ليس الهمُّ عندنا النظر الفيزيائيّ؛ ذلك بأنَّ الفيزياء مبناها على المشاهدات وتحليلها، ونحن مطلوبنا شيء بعد الفيزياء أعمُّ منه هو المعقولات. ثمَّ إنَّ القوانين الفيزيائيَّة أحكام واجبة بحسب الواقع لا بحسب المنطق؛ وعليه لا تكون واجبة في نفسها عقلاً تخلُّفها في بعض الأوقات.

هذا مع أنَّ دلالة الفيزياء على حدوث العالم واجبة على من يقول إنَّ الوجوب الواقعيَّ العاديَّ في نفسه عقليٌّ، وهم أغلب الفلاسفة وأغلب الملحدين. ولهذا محلُّه بإذن الله تعالى.

واعتُرض عليه بأنَّه يجوز أن يكون علَّة للجملة لا لآحادها فيكون مرتبطاً بالجملة الغير المتناهية غير واقع في نظمها فلا تنقطع به السِّلسلة[أ].

وأجيب عنه بوجهين:

الأوَّل: أنَّه قد تبيَّن أنَّ كل واحد من آحاد تلك السِّلسلة ممتنع الحصول بدون ذلك الخارج، فلا أقلَّ من أن يكون موجدَ الواحد منها ابتداءً فيكون واقعاً في نظم السِّلسلة.

كذا قيل فتأمَّل فيه، وفي أنَّه لم لا يجوز أن يكون علَّة كلٍّ واحد منها الواجب مع ما فوقه فلا يكون طرفاً للسِّلسلة؛ بل مأخوذاً مع بعض السِّلسلة في علَّة كلٍّ منها[ب].

(أ) هذا الاعتراض بأنَّا لماذا يلزمنا أن نفرض الواجب متعلِّقاً بالسِّلسلة؟ إذ يمكن أن يكون تأثيره فيها من خارجها؛ إذ يمكن أن نفرض أنَّه علَّة لتحقق مجموع، وهذا المجموع هو علَّة لأفراده، أو أن يكون أفراده بعضهم علَّة لبعض.

(ب) أي إنَّه قد ثبت أنَّ علاقة الواجب مع الممكنات علاقته مع أفرادها؛ إذ المجموع الذي هو السِّلسلة المفترضة ليس إلا عدد الأفراد كما سبق.

فعليه: إمَّا أن يكون الواجب علَّة لكلِّ فرد أو لبعض الأفراد؛ فإن كان لبعض الأفراد فانقطاع السِّلسلة ضروريٌّ.

وإن كان علَّة لكلِّ فرد فإمَّا أن يكون هو العلَّة التَّامَّة لكلِّ فرد، أو أن يكون هو مع ما فوق هذا الفرد علَّة له.

فلو كان الواجب هو العلَّة التَّامَّة لكلِّ فرد فهو *المطلوب*، ولكن للزم وجود كلِّ فرد ما دام الواجب موجوداً لأنَّ هذا هو معنى العلِّية، وقد فرضنا السِّلسلة لا نهاية لها، فيلزم تحقُّق وجود ما لا نهاية له دفعة وهو باطل، وسيأتي في المسلك الثَّاني بإذنه تعالى.

أمَّا أنَّ هذا القسم *مطلوب* فلأنَّ الواجب طرف لكلِّ فرد فلا سلسلة. =

والثَّاني: أنَّه يجب كون ذلك الخارج علَّة لبعض الآحاد؛ وإلا فيتحقق كلٌّ من الآحاد بموجده الواقع في السِّلسلة فيحصل المجموع بدونه.

وإذا كان علَّة لبعض تلك الآحاد لزم توارد علَّتين مستقلَّتين على معلول واحد، لأنَّ ذلك البعض له علَّة موجبة موجودة في السِّلسلة فرضاً، فثبت أنَّ كون العلَّة أمراً خارجاً عنها أيضاً محال كما أنَّ كونها نفسها أو جزأها محال.

فبطل التَّسلسل وهو المطلوب(أ).

= ولو كان هو وما فوق هذا الفرد علَّة له للزم أن يكون في السِّلسلة غير المتناهية جزء علَّة لوجود هذا الفرد، فلا يكون الواجب هو العلَّة التَّامَّة، فيلزم التَّسلسل في جزء العلَّة هذا وهو تحقُّق ما بالعرض بدون ما بالذَّات وهو باطل لما سبق. فبطل القسمان.

والقول عند أهل الحقِّ أنَّ الله سبحانه وتعالى هو الفاعل لكلِّ شيء لا على أنَّه تعالى العلَّة التَّامَّة للأفراد؛ وإنَّما ذلك بأنَّ المفعولات متعلَّقات إرادته وقدرته تعالى.

(أ) هذا تقسيم بطريق آخر يكمِّل ما سبق؛ فإذ ثبت الواجب فهو إمَّا داخل في علَّة فرد من الأفراد – فلنسمِّه(ف)– أو لا، فإن كان فهو إمَّا علَّة تامَّة أو جزء علَّة، فهذا مع كون الأفراد فوق (ف) إمَّا علَّة له أو لا؛فإن كان الواجب هو العلَّة التَّامَّة لـ (ف) والسِّلسلة فوق (ف) علَّة تامَّة له لزم تحصيل الحاصل وهو باطل.

ولو كان الواجب مع السِّلسلة مجموعين علَّة لـ (ب) للزم كون جزء العلَّة ممكناً بالذات وهو باطل.

وإن كان الواجب هو العلَّة التَّامَّة وحده بطل التَّسلسل.

وإن كانت السِّلسلة هي علَّة (ف) التَّامَّة فلا يكون الواجب علَّة له، وكذلك الفرد الذي فوقه، وكذا الأفراد جميعاً، فلا يكون الواجب علَّة لشيء. هذا خُلْفٌ بعد أن ثبت امتناع وجود الممكنات من غير الواجب.

وبمعنى آخر يقال: إنَّا فلنفرض سلسلة لا نهاية لها من العلل والمعلولات مع قولنا بالواجب، فالواجب إمَّا مؤثر أو لا، فإن كان مؤثراً فهذا تحصيل الحاصل، وإن لم يكن فقد وجبت الممكنات من غير الواجب وهو باطل.

أقول: هذا طريق آخر مؤدٍّ إلى إبطال السِّلسلة الغير المتناهية لافتقارها إلى علَّة، وامتناع كون شيء ما علَّة له.

ولا دلالة فيه بمجرَّده على لزوم الانقطاع عند الواجب إلا بأن يضمَّ إلى ذلك أنَّه إذا بطل التَّسلسل فكلُّ سلسلة موجودة تكون متناهية ويكون مقطعها الواجب؛ إذ الممكن لا يكون مقطعاً لها لافتقاره إلى علَّة.

وفيه النَّظر السَّابق[أ].

لا يقال: قد فرض أنَّ لكلِّ واحد من آحاد السِّلسلة علَّة مستقلَّة في تلك السِّلسلة فلا يجوز كون الواجب مع ما فوقه علَّة مستقلَّة له لأنَّه خلاف المفروض[ب].

لأنَّا نقول: حينئذ يبطل التَّسلسل في العلل المستقلَّة فقط، ولا يبطل التَّسلسل في العلل الغير المستقلَّة كما في الصورة المفروضة في النَّظر فتفكَّر[ج].

(أ) أي إنَّ هذا الطَّريق يتمُّ بمقدِّمة أنَّه يجب أن يكون الواجب هو العلَّة التَّامَّة لبعض الأفراد.

والنَّظر السَّابق بجواز كون السِّلسلة جزء العلَّة.

(ب) أي لا يجوز منع هذا النظر بأنَّ الفرض هو أنَّ كلَّ فرد في السِّلسلة علَّة تامَّة لما دونه، فلو كان كذلك لامتنع أن يكون للواجب تأثير أو للزم تحصيل الحاصل لو كان له تأثير -لما سبق-، فيبطل المفروض.

(ج) أي إنَّا لو فرضنا الواجب جزء علَّة والسِّلسلة جزء علَّة لما لزم تحصيل الحاصل ولا أن يكون الواجب غير مؤثِّر، فنكون بهذا الفرض خارجين من المحال.

فإذن لو أثبتنا الأفراد عللاً مستقلَّة للزم الباطل، ولكن لو أثبتناهم جزء علَّة لما دلَّ هذا الدَّليل على بطلان هذا القول.

فبطلان هذا الشِّقِّ المفروض من غير هذا الدَّليل.

ويمكن أن يقال في إثبات ذلك المطلوب: إذا ثبت احتياج السِّلسلة إلى الواجب:

فإمَّا أن لا يكون علَّة لواحد منها فتستغني عنه.

أو يكون علَّة لواحد منها، ولا بدَّ أن يكون معيَّناً فعنده تنقطع السِّلسلة.

لكن يرد على هذا التقرير المنع المتقدِّم وهو أنَّه يجوز أن يكون الواجب جزءاً من علَّة كلٍّ من الآحاد.

وإذ قد فرغنا من المسلك الأوَّل فقد حان أن نشرع في المسلك الثَّاني مستمدِّين من الله التوفيقَ إنَّه خير رفيق.

المقصد الثَّاني في المسلك الثَّاني

لا شكَّ في وجود موجود ما.

فإن كان واجباً فهو المطلوب.

وإن كان ممكناً فلا بدَّ له من علَّة، فإمَّا أن ينتهي إلى الواجب أو يلزم الدَّور أو التَّسلسل وهما باطلان.

أمَّا الأوَّل فلاستلزامه تقدُّم الشَّيء على نفسه وتأخُّره عن نفسه وهما محالان بديهة.

وأمَّا الثَّاني ففيه طرق:

[الطَّريق] الأوَّل:

برهان التَّطبيق

وهو أنَّه لو تسلسلت العلل إلى غير النِّهاية، فنفرض من معلول معيَّن بطريق التَّصاعد سلسلة غير متناهية، ومن الذي فوقه أخرى إلى غير النِّهاية أيضاً[أ].

ثمَّ نطبِّق الجملتين من مبدئهما بأن نفرض الأوَّل من الثَّانية بإزاء الأوَّل من الأوَّلى والثَّاني بإزاء الثَّاني وهكذا.

فإن كان بإزاء كلٍّ من الأوَّلى واحد من الثَّانية لزم تساوي الجزء والكلِّ وهو محال[ب].

وإن لم يكن؛ فقد وجد من الأوَّلى جزء لا يوجد بإزائه جزء من الثَّانية فتتناهى الناقصة أوَّلاً، ويلزم منه تناهي الزَّائدة أيضاً لأنَّ زيادتها بقدر متناهٍ -وهو قدر ما بين المبدأين-، والزائد على المتناهي -بقدرٍ متناهٍ- متناهٍ، فيلزم انقطاع السِّلسلتين، وقد فرضناهما غير متناهيتين، هذا خُلْفٌ.

(أ) أي فلنفرض فردين أحدهما فوق الآخر في سلسلة لا نهاية لها، ولنفرضهما سلسلتين وكلُّ واحدة منهما تبدأ من أحد الفردين.

وقد سبق في تلخيص المسائل تمثيل المسألة فلا حاجة إلى توضيح ما يمكن فهمه من التَّلخيص.

(ب) أي إنَّه إن كان كلُّ فرد من السِّلسلة الأوَّلى يوجد مقابله فرد من الثَّانية لزم تساوي السِّلسلتين، ولكنَّ السِّلسلتين فرضناهما ابتداءً غير متساويتين بنقص واحد من إحديهما. هذا خُلْفٌ.

واعتُرِض عليه من وجهين:

الوجه الأوّل: أنَّ البرهان جارٍ في الحوادث اليوميَّة والنُّفوس الناطقة، بل في مراتب الأعداد؛ فيلزم تناهيها بعين الدَّليل.

وهو باطل[أ].

أمَّا الأوَّلان فعندهم[ب].

وأمَّا الثَّالث فبديهة[ج].

وهذا الاعتراض غير وارد على مذهب المتكلِّمين؛ فإنَّهم يقولون بتناهي الحوادث والنُّفوس[د].

(أ) أي لو صحَّ هذا الدَّليل للزم أن يكون صحيحاً في أيِّ سلسلة غير متناهية فرضناها، فحتى لو فرضناها سلسلة معلولات مفعولات فتحقُّقها باطل.

(ب) أي عند الفلاسفة؛ فالفلاسفة يقولون إنَّ النفوس الناطقة لا نهاية لها لمن كان منهم يقول بخلود الروح بعد فناء الجسد؛ إذ هم يقولون إنَّ أنواع المخلوقات لا بداية لها، فالبشر ذوي النفوس الناطقة لا بداية لنوعهم، وكلّ بشر يولد تحدث معه نفسه والنفس بعد ذلك لا تفنى، فإنَّه ينتج أنَّ الموجود الآن عدد من النفوس الناطقة لا نهاية له.

وكذلك بحسب تعليل الفلاسفة لكون الحقِّ سبحانه وتعالى علَّة للموجودات موجباً لها بالذات لا فاعلاً لها بالاختيار لزم دوام معلولاته شيئاً بعد شيء فيلزم قدم الزمان وأنَّ الأيام لا أوَّل لها. فالفلاسفة المناقشون هنا ملتزمون أنَّ النُّفوس النُّاطقة والأيَّام لا نهاية لها، فدليل التَّطبيق مبطل لذلك.

(ج) أي أنَّ الأعداد يمكن أن نبقى نعدَّ بها لا إلى نهاية؛ فهذا بديهي اللُّزوم لا يقول به الفلاسفة وحدهم.

(د) فالمتكلمون يقولون إنَّ للعالم بداية بدأ معه الزَّمان والمكان، وكذا كلُّ المخلوقات، فلذلك لنا أن نجعل هذه المسألة فيصلاً بين المتكلمين والفلاسفة، فيدخل القائلون بوحدة الوجود وابن تيميَّة في الفلاسفة دون المتكلِّمين.

وأمَّا النقض بمراتب الأعداد فيعتذرون عنه بأنَّه موهوم محض؛ إذ لم يضبطها وجود أصلاً؛ فينقطعُ بانقطاع التَّوهُّم فلا يجري فيه التَّطبيق[أ].

بخلاف الحوادث؛ فإنَّها وإن لم تجتمع في الوجود فقد ضبطها الوجود الخارجيُّ، فليس موهوماً محضاً. فتأمَّل فيه[ب].

وأمَّا على مذهب الحكماء فظاهر الورود[ج].

(أ) فيقول المتكلِّمون إنَّه قد اتُّفق من العقلاء على أنَّه ليس هناك عدد هو لا نهاية، فكلُّ عدد فليس هو اللانهاية؛ صحيح أنّا لو فرضنا زيداً فسيخلد في الحياة الآخرة ضرورة، فلو بدأ بالعدّ فلن ينتهي، ولكن هل سيتحقق وصول زيد إلى اللانهاية؟ لا يقيناً.

إذن: الأعداد ما استحضرناها فهي حاضرة، وما تركنا توهمها فليست بموجودة ولا متحققة.

(ب) فالفيلسوف سيقول -تهرُّباً من تناقضه في تسليمه هذا الدَّليل وقوله بلا نهائيَّة الأيَّام والنُّفوس-: الحوادث موجودة شيئاً بعد شيء، فحركة الشَّمس البارحة غير موجودة اليوم، وحركتها اليوم تعدم فتوجد حركة جديدة غداً وهكذا، إذن لو فرضنا الشمس متحركة من الأزل فحركاتها لا نهاية لها، ولكنَّ هذه الحركات التي لا نهاية لها ليست موجودة في وقت واحد فلا يلزم أن يدلَّ الدَّليل على بطلانها.

وبطلان قول الفيلسوف هذا من أنَّ الحوادث قد تحققت بالوجود، فتصير المسألة في عدد المتحقِّقات وتتابعها، فالحوادث الماضية والحاضرة كلٌّ منها قد وجد أو يوجد فهي ليست بموهومة وهي متتابعة.

إذن التَّطبيق بينها صحيح.

إذن يجب القول بتناهيها.

(ج) أي ظاهر الورود في إبطال قولهم بلا نهائيَّة النُّفوس النَّاطقة والحوادث.

فإن قيل: يرد على المسلمين هنا إيرادات:

الأوَّل: المسلمون قائلون بخلود أهل الجنَّة في الجنَّة وأهل النَّار في النَّار، فإنَّ أهل كلٍّ منها باقٍ سيمرُّ عليه من الحوادث ما لا نهاية له. =

فيحتاجون في الجواب إلى أنَّ التَّطبيق إنَّما يجري في الأمور الموجودة معاً المرتَّبة ترتُّباً طبيعياً أو وضعيّاً؛ إذ الأمور المعدومة في الخارج مطلقاً لا وجود لآحادها إلا في الذهن، ولا توجد فيه الأمور الغير المتناهية مفصَّلاً حتى يجري فيه التَّطبيق(أ).

= أجيب بأنَّا لَّما أثبتنا بداية للعالم فللحوادث بداية، ثمَّ تتابع الحوادث؛ فيكون كلَّ لحظة قد دخل في الوجود عدد متناهٍ من الحوادث، أمَّا ما سيكون من الحوادث المستقبلة فليس بموجود ولا هو دخل في الوجود، فلا يكون قد تحقَّق ما لا نهاية له.

الثَّاني: معلومات الله سبحانه وتعالى ومقدوراته ومراداته تعالى لا نهاية لها.

أجيب بأنَّ الله سبحانه وتعالى ليس علمه مركَّباً، بل صفة العلم واحدة وكذا القدرة والإرادة، فالموجود هو العالم القادر تعالى، وأنا وأنت من المعلومات، فتعددنا ليس تعدداً في صفته تعالى. فالله سبحانه وتعالى عالم بما لا نهاية له بعلم واحد، فلا تعدّد في الصفة وإنَّما هو في المعلوم، ثمَّ المعلوم منه الموجود ومنه المعدوم فنرجع إلى ما سبق من امتناع وجود ما لا نهاية له.

الثالث: إنَّ الله سبحانه وتعالى عالم بما لا نهاية له، وهو سبحانه وتعالى مريد بإرادة قديمة لكلّ ما سيكون ممَّا لا نهاية له؛ والمرادات بعض المعلومات، إذ إنَّ الله سبحانه وتعالى يعلم نفسه واستحالة الشريك له سبحانه وتعالى وهذان ليسا بمرادين له تعالى. إذن يلزم أن تكون المعلومات أكثر من المرادات وإن كان كلاهما غير متناهيين؛ فإذا ما أجرينا التَّطبيق بينهما لزم انتهاء المرادات وهو باطل.

أجيب بأنَّ الإيراد إنَّما هو منبنٍ على تعدُّد المرادات، والمرادات كلُّها حادثة. ثمَّ إنَّ هناك تعلّقاً بين إرادته تعالى وزيد وعمرو المرادين، فالتَّعلُّقات هذه لا نهاية لها فالتَّطبيق يرد هنا، إلا أنَّا نقول إنَّ هذه التعلُّقات ليست إلا نسبة المقدورات إلى قدرته تعالى والمرادات إلى إرادته تعالى، فليس هناك شيء متحقق بذاته اسمه تعلُّق، فيرجع إلى جواب الإيراد الثَّاني.

(أ) فسيقيِّد الفيلسوف دلالة دليل التَّطبيق -لينفذ بقوله بقدم الأيام ولا نهائيَّة النُّفوس-، وجهة التَّقييد بأنَّ التَّطبيق لا يكون إلا بين الموجودات المرتَّبة، أمَّا السِّلسلة التي بعضها معدوم فليس هذا البعض بموجود في الخارج ولا في الذهن لأنَّ الذهن لا يتحقق فيه ما لا نهاية له.

والأمور المتعاقبة في الوجود أيضاً كذلك؛ إذ لا وجود للسِّلسلة الغير المتناهية منها أصلاً لا في الخارج ولا في الذهن مفصَّلاً[أ].

والمجتمعة الغير المرتَّبة لا يجري فيها التَّطبيق أيضاً لجواز أن تقع آحاد كثيرة من أحديهما بإزاء واحد من الأخرى، إذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيقُ المبدأ على المبدأ انطباقَ الباقي على الباقي على التَّرتيب[ب].

فلا بدَّ في التَّطبيق هاهنا من أن يلاحِظ العقلُ كلَّ واحد بإزاء واحد، لكنَّ العقلَ لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصَّلاً لا دفعة ولا في زمان متناهٍ، فلا يتصوَّر التَّطبيق بين السِّلسلتين بأسرهما، بل ينقطع بانقطاع الملاحظة[ج].

(أ) وسلسلة الحوادث والأيام هي بوجود حادث بعد حادث؛ ففي الوقت الواحد لا يوجد إلا حادث واحد، وفي الوقت الثَّاني حادث ثانٍ واحدٌ. فإذن لا توجد سلسلة على الحقيقة إذ لا يوجد منها في الوقت الواحد إلا واحد.

إذن سلسلة الحوادث لا يصحُّ فيها التَّطبيق.

(ب) يحاول الفلاسفة هنا التَّفرقة بين ما هو لا نهائيٌّ بين أفراده ترتُّب -طبيعيٌّ استناداً كالعلل والمعلولات أو وضعيٌّ من مرتِّب خارجيٍّ-، ولا نهائيٌّ لا ترتُّب بين أجزائه؛ فالتَّطبيق إنَّما هو بين السَّلاسل، فمجموع الأفراد غير المتسلسلة لا يصحُّ التَّطبيق بينه وبين غيره.

(ج) ثمَّ التَّطبيق فرع عن استحضار كلا السِّلسلتين غير المتناهيتين المفترضتين؛ لكنَّ استحضار ما لا نهاية له في العقل محال؛ إذ إنَّ العقل مركَّب محدود؛ والمحدود لا يحيط بما ليس بمحدود.

وعمليّاً: علم العبد معلومات مخزَّنة في خلايا الدِّماغ، وعدد هذه الخلايا محدود فمحال أن تحيط بما لا نهاية له.

فإذن: العقل غير قادر على الاستحضار، فغير قادر على التَّطبيق، فالتَّطبيق باطل، فلا يبطل تحقق سلاسل لا نهاية لها.

واستوضحوا ذلك بتوهُّم التَّطبيق بين جبلين[١] ممتدَّين على الاستواء وبين أعداد الحصى؛ إذ يكفي في التَّطبيق في الأوَّلين تطبيق طرفيهما؛ إذ يلزم من ذلك وقوع كلِّ جزء من أحديهما على جزء من الآخر على التَّرتيب.

ولا يكفي ذلك في أعداد الحصى، بل لا بدَّ من إفراز كلِّ جزء بإزاء مقابله.

هذا ما ذكروه[أ].

وأقول: لقائل أن يقول: لا يخلو؛ إمَّا أن يتوقَّف التَّطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلاً أو يكفي ملاحظتها مجملاً.

وعلى الأوَّل لا يمكن التَّطبيق في المرتَّبة أيضاً، وعلى الثَّاني يجري في غير المرتَّبة أيضاً[ب].

---

(١) هو في النُّسخ: «حبلين» والأصوب بحسب السِّياق: «جبلين».

(أ) وضرب الفلاسفة لذلك مثلاً بأنَّه لو كانت مجموعتان من الحجارة، فلو كانت كلُّ مجموعة متراكمة لتصير جبلاً فالمطابقة بينهما تصحُّ لأنَّ الفرق بين المجموعتين هو بطول الجبل ومحيط قاعدته.

أمَّا لو كانت حجارة كلِّ مجموعة متناثرة غير مرتَّبة فيتعذَّر التَّطبيق بينهما.

فكذلك النُّفوس النَّاطقة لا نهاية لها لكنَّها غير مترتِّبة.

(ب) أي إنَّ التَّطبيق إمَّا مشروط بملاحظة الآحاد بالتَّفصيل أو بالإجمال.

فإن كان الأوَّل وهو أن لا يصحَّ التَّطبيق إلا بأن يكون مشروطاً بالملاحظة التَّفصيليَّة؛ فإنَّ الملاحظة التَّفصيليَّة لما لا نهاية له في العقل محالة، فلا يصحُّ الدَّليل مطلقاً؛ فلا يصحُّ في الأفراد المرتَّبة في السَّلاسل فضلاً عن غير المرتَّبة.

والثَّاني بأنَّه إن لم يكن مشروطاً بالملاحظة التفصيليَّة فيكفي فيه الإجماليَّة فيصحُّ في غير المرتَّبة.

فإنَّا نعلم أنَّه لا يخلو من أن يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بإزائه شيء من الناقصة أو لا.

وعلى الأوَّل يلزم الانقطاع، وعلى الثَّاني التَّساوي.

ووجه التَّفصِّي عنه على ما سنح بالخاطر أنَّه يمكن في غير المرتَّبة أن نختار الأوَّل ونمنع لزوم الانقطاع؛ لأنَّ الزِّيادة ربما تكون في الأوساط.

وأمَّا في المرتَّبة: إذا انطبق الطَّرف على الطَّرف فلا زيادة في جانب التَّناهي للانطباق ولا في الأوساط لاتِّساق الآحاد، فلو لم يكن في الجانب الآخر لزم التَّساوي قطعاً.

وتوضيحه أنَّ الجملتين لا شكَّ في زيادة إحديهما على الأخرى في جهة التَّناهي، وبالتَّطبيق تنتقل تلك الزِّيادة إلى الجهة الأخرى فيلزم الانقطاع.

ولمَّا لم يكن لغير المرتَّبة اتِّساق نظام لم يكن التَّطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة إلى الجهة الأخرى[أ].

ثمَّ أقول: الأمور الغير المتناهية مطلقاً تستلزم الأمور الغير المتناهية المرتَّبة.

(أ) أي إنَّه يمكن أن يعترض على دليل التَّطبيق في إجرائه في الأفراد غير المرتَّبة؛ أمَّا السِّلسلة المرتَّبة الأفراد فإن أجرينا التَّطبيق فسنبتدئ السِّلسلتين من نقطة واحدة؛ وعليه لا تكون الزِّيادة من هذا الطَّرف، ولا يكون في الوسط لأنَّهما مرتَّبتان؛ فيكون في الطَّرف الآخر لا بدَّ.

ولو أحضرنا مجموعتين غير مرتَّبتين واحدة أنقص من الأخرى وقابلناهما فيمكن أن تكون الزيادة في المجموعة التي أفرادها أكثر ليست في طرف لها، فعلى ذلك لن يظهر لنا -لو قابلنا السلسلتين- أيهما الأكثر أجزاءً.

بيان ذلك: أنَّ آحاد تلك الأمور إن كانت مترتِّبة فذلك[١].

وإن لم تكن آحادها مترتِّبة فلا شكَّ أنَّ المجموع متوقِّف على المجموع إذا أُسقِط عنه واحد، وذلك المجموع متوقِّف على المجموع إذا سقط عنه واحد آخر، وهلمَّ جراً. فكلٌّ واحد من تلك المجموعات يتوقَّف على المجموع السَّابق، وهكذا إلى غير النِّهاية، فالأمور الغير المتناهية مطلقاً تستلزم الأمور الغير متناهية المترتِّبة.

فيجري التَّطبيق بين المجموعات؛ إذ هي أمور مترتِّبة موجودة في الخارج على فرض وجود الأمور الغير المتناهية[أ].

فإن قلتَ: اللازم من التَّطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات لأنَّها بمنزلة الآحاد المترتِّبة، ولا يلزم منه تناهي آحاد المجموع الأوَّل، كيف وكلٌّ من تلك المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية[ب]؟!

---

(١) كلمة: «كذلك» بمعنى أنَّ هذا هو المطلوب.

(أ) هذا جواب في صحة إجراء التَّطبيق في غير المرتَّبة؛ وطريقه بأنَّ ما قال الفلاسفة إنَّه لا نهاية له فإنَّه وإن كان غير مرتَّب نقول إنَّه مستلزم التَّرتُّب.

فإنَّا لو فرضنا مجموعة لا نهاية لها سميناها [أ] فهي معلولة لوجود أفرادها جميعاً؛ فهذه المجموعة فلننقص منها فرداً، فتكون مجموعة جديدة، فالمجموعة [أ] تكون معلولة لهذه المجموعة متوقِّفة على وجود أفرادها، والمجموعة الثَّانية متوقفة على مجموعةٍ أفرادُها هي أفرادُها إلا واحداً وهكذا.

إذن؛ جاز التَّطبيق لمثل هذا النوع من المرتَّبات، فيلزم من ذلك تناهي المجموعة الأوَّلى غير المنقوصة؛ إذ إنَّ لهذه العلل والمعلولات عدداً محدوداً، ولنسمّ سلسلتها بالمجموعة [ب] فهي متناهية.

(ب) أي إنَّ التَّطبيق قد جرى في المجموعة على أنَّه بين المجموعات فيها عللاً ومعلولاتٍ، فسلَّمنا أنَّ عدد المجموعات متناهٍ، لكن ليس هذا عين المطلوب! إذ المطلوب تناهي نفس المجموعة.

قلتُ: بل يلزم تناهي آحاد المجموع الأوَّل؛ ضرورةَ أنَّه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد إسقاط الآحاد المتناهية التي هي عِدَّة المجموعات المتناهية إلى مجموع لا يكون مجموعٌ أقلَّ منه، وذلك هو الاثنان، فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي إلا بقدر متناهٍ هو عدَّة المجموعات[أ].

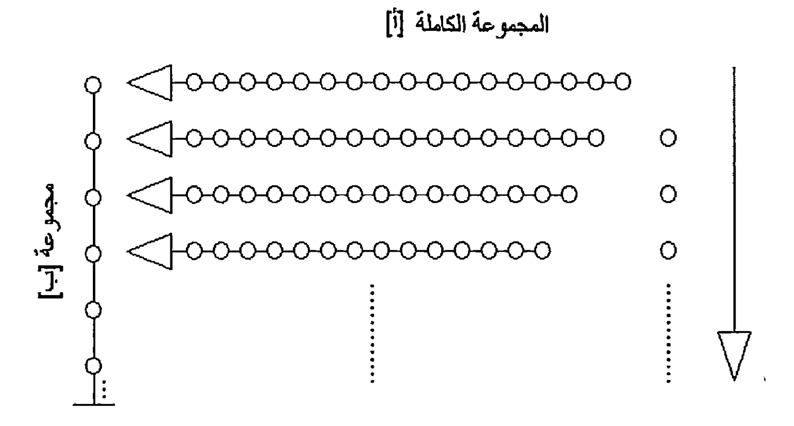
(أ) فالجواب بأنَّه قد ثبت تناهي المجموعات؛ فهذه المجموعات لها عدد هو عدد الأفراد المنقوصة من المجموعة [أ] واحداً فواحد.

فعَدد المجموعات محدود؛ فيكون عدد الأفراد في المجموعة [أ] محدوداً؛ لأنَّه أزيد من عدد المجموعات بواحد من البداية التي ثبت تناهيها لتناهي [ب]. ومن الجهة الأخرى يكون تناقص المجموعة [أ]؛ فمهما بدأت هذه المجموعة بالتناقص فأكبر عدد تناقصات سيصله هو بأن تصل إلى المجموعة المركّبة من فردين إذ هي أقل مجموع.

فتكون المجموعة [أ] أزيد من [ب] بفرد من البداية وبفردين من النهاية.

فتكون المجموعة [أ] متناهية إذ هي تزيد على المجموعة [ب] المتناهية بعدد متناهٍ، وهو المطلوب.

وهذا الرَّسم للتوضيح:



فليتأمَّل الفطن في هذا المقام، فإنَّا لم نبسط فيه الكلام ستراً لغور الأذهان العميقة، وحرزاً لدور الأفكار الدَّقيقة.

وتلخيص المقام أنَّ في اشتراط التَّرتيب ما مرَّ مفصَّلاً.

واشتراط أصل الوجود [تمام][١]؛ لأنَّ البرهان إنَّما يدلُّ على أنَّ السِّلسلة الغير المتناهية يستحيل وجودها، والسِّلسلة المعدومة الآحاد بأسرها غير موجودة.

وأمَّا اشتراط الاجتماع في الوجود فقد يقال: إنَّ السِّلسلة الغير المتناهية من الأمور الغير المجتمعة في الوجود غير موجودة أصلاً لعدم اجتماع أجزائها في الوجود.

والبرهان إنَّما يدلُّ على عدم وجودها، فلا منافاة بينها وبين مقتضى البرهان فيشترط الاجتماع.

وقد قيل: إنَّما ضبطها وجودٌ خارجيٌّ فيجري فيه التَّطبيق[أ].

---

(١) كذا في أغلب النُّسخ، ولعلَّها محرَّفة عن «كما مرَّ».

(أ) ثمَّ اعتُرض بأنَّ التَّطبيق يصحُّ في السِّلسلة التي أفرادها موجودون جميعاً في الوقت الواحد؛ إذ إنَّ دليلَ التَّطبيقِ الناتجُ منه منع اجتماع ما لا نهاية له، إذن لو كانت الحوادث لا نهاية لها على مرِّ الأيام فهي ليست موجودة في الوقت الواحد، فدليل التَّطبيق لا يمنعها أصالة إذ هو غير متوجِّه عليها.

فجواب هذا بأنَّ الأيام التي حصل لها الوجود معدودة مرتَّبة، فيكون لها مجموعة تجمع ما حصل له الوجود فيصحَّ فيه التَّطبيق.

وقد يقال: لا نسلِّم أنَّ السِّلسلة الغير المتناهية منها غير موجودة، غاية الأمر أنَّها غير موجودة في زمان واحد، لكنَّها موجودة في جميع الأزمنة المتعاقبة التي هي أزمنة وجود جزء جزء[أ].

فعليك بالتَّأمُّل الصَّادق.

ثمَّ قيل: إنَّ النُّفوس النَّاطقة فيها ترتُّب باعتبار حدوثها فيتمُّ البرهان فيها[ب].

وأيضاً: نفس الابن متوقِّف على بدنه المتوقّف على نفس الأب المولِّدة لمادَّة بدنه؛ ففيها ترتُّب بالطَّبع[ج].

وأجيب عن الأوَّل[١] بوجهين:

الأوَّل: أنَّ ترتُّب حدوثها غير لازم لجواز أن يحدث جملة منها في زمان وجملة أخرى أقلُّ أو أكثر في زمان آخر[د].

(أ) وجواب آخر بأنَّ السِّلسلة التي بمرِّ الزمان نقول إنَّا لو فرضناها للزم أن نفرضها موجودة؛ إذ هي ممتدَّة على خطِّ الزمان، فيصحَّ فيها التَّطبيق.

(ب) يقول الإمام في تصحيح إجراء التَّطبيق في النُّفوس النَّاطقة إنَّ الفلاسفة قد سلَّموا حدوث كلِّ نفس ناطقة، فحدوث النُّفوس ليس في وقت واحد؛ فيكون على امتداد الزَّمان، فيجري فيه التَّطبيق.

(ج) ومن جهة أخرى يقال إنَّ النفوس الناطقة عند الفلاسفة حدوث كلٍّ منها عند حدوث البدن، وحدوث البدن عندهم معلول متوقِّف على وجود الأب، والأب كذلك والجدُّ كذلك؛ فيلزم أن تكون مجموعة النُّفوس النَّاطقة سلسلة مترتِّبة فيصح إجراء التَّطبيق فيها.

(١) أي قوله: «إنَّ النفوس الناطقة فيها ترتُّب...».

(د) الأوَّل: أنَّ حدوث النُّفوس النَّاطقة فلنفرضه في كلِّ آن زمانيٍّ؛ فيمكن أن تحدث في آنٍ خمس نفوس، وفي الآن الثَّاني ثلاث، وفي الثَّالث عشرون؛ فالتَّرتُّب إذن ليس بين النُّفوس بالتَّعيُّن فلا ترتيب بينها.

وأقول: فيه نظر؛ لأنَّه على تقدير قدمها بالنَّوع وتعاقبِ أفرادها أزلاً وأبداً –كما هو مذهبهم– توجد لا محالة سلسلةٌ منها غير متناهية مترتِّبة في الحدوث فيجري البرهان فيها.

ولا يضرُّ مقارنة جملة أخرى لآحاد تلك السِّلسلة[أ].

الثَّاني: أنَّها إذا أخذت مترتِّبة بحسب أزمنة حدوثها لم تكن مجتمعة بهذا الاعتبار فلا تكون مجتمعة الآحاد من تلك الحيثيَّة[ب].

وأقول: فيه نظر أيضاً؛ لأنَّ آحاد السِّلسلة مجتمعة ولها ترتُّب باعتبارٍ ما؛ فيجري فيه التَّطبيق؛ إذ يكفي في التَّطبيق كونها ذات أوصاف تقتضي انطباق كلٍّ منها في سلسلة على نظيره في السِّلسلة الأخرى على الاتِّساق، وهو حاصل هاهنا[ج].

فإنَّا نقول: الجملة الموجودة منها في اليوم مشتملة على الحادث في اليوم السَّابق عليه وهكذا، فنأخذ من الحادث في اليوم السَّابق جملة نطبِّقها على الجملة

(أ) وبطلان هذا الجواب من أنَّ الفلاسفة أنفسهم مصرِّحون بتسلسل أفراد النُّفوس النَّاطقة وقدم نوعها! بل لا يصحُّ قولهم بقدم نوع النُّفوس النَّاطقة إلا بالقول بتسلسل الأفراد!

ثمَّ إنَّ التَّسلسل حاصل معترف به منهم وإن كان بطريق تداخل سلاسل جزئيَّة لأفراد النُّفوس النَّاطقة؛ إذ هنالك سلسلة كلِّيَّة للنوع فلا يضرُّ التَّداخل.

(ب) الجواب الثَّاني عن الإيراد الأوَّل: أنَّ حدوث النُّفوس بمرور الزمان فليس حدوثها جميعاً في وقت واحد، فإن أردنا تطبيق سلسلة النفوس بأن نأخذها بترتيب أزمانها فهي غير مجتمعة فلا ترتيب فيها.

(ج) فبطلان هذا الوجه ممَّا سبق من أنَّ السِّلسلة حاصلة باعترافهم، والترتُّب حاصل، وتحقق الأفراد حاصل باعترافهم؛ فلئن أخلّوا في واحد من هذه فمذهبهم باطل جملة.

فالسِّلسلة التي من أفراد بعضهم بعد بعض مرتّبة ضرورة، فالاتساق بين الأفراد في سلسلتي التَّطبيق حاصل؛ فيصحُّ التَّطبيق.

المبتدأة من الحادث في اليوم، فنطبِّق كلَّ مرتبة من سلسلة الجزء على نظيرها من سلسلة الكلِّ ونسوق البرهان إلى آخره[أ].

الوجه الثَّاني من الاعتراض: أنَّا لا نسلِّم أنَّ الثَّانية إن لم تنطبق على تمام الأوَّلى انقطعت؛ فإنَّه يجوز أن يكون عدم انطباقها عليها لعجزنا عن توهُّم مقابلة أجزائها بأجزائها لا لكون الأوَّلى أطول من الثَّانية في جهة عدم التَّناهي[ب].

وقد يغيَّر تقرير البرهان لأجل ذلك الوجه إلى هذه العبارة؛ وهي أنَّ الثَّانية إمَّا أن تستغرق الأوَّلى على تقدير التَّطبيق أو لا تستغرقها.

أو إلى تلك العبارة، وهي: أنَّ الثَّانية إمَّا أن يصدق عليها أنَّها قابلة للتَّطبيق على الأوَّلى أو لا يصدق عليها ذلك[ج].

واعتُرض على الأوَّلى[١] بأنَّا لا نسلِّم استحالة كون النَّاقص مثل الزائد على تقدير التَّطبيق؛ فإنَّ التَّطبيق محال فيجوز أن يستلزم محالاً[د].

(أ) ولتثبيت الترتُّب بين الحوادث يقال إنَّ الحوادث البارحة آثارها موجودة اليوم في العالم، وكذا قبله وقبله؛ فيصحُّ إذن أن نطبِّق هذه السَّاعة من هذا اليوم على مثلها من البارحة فيجري التَّطبيق صحيحاً.

(ب) الاعتراض الثَّاني على برهان التَّطبيق بأنَّ الناتج من التَّطبيق لو كان عدم انطباق السِّلسلتين من الجهة الأخرى لا يلزم أن يكون هو تناهي السِّلسلة الأنقص ولا انقطاعها؛ إذ يمكن أن يكون عدم المساواة بسبب عجزنا عن إدراك التَّطبيق، فالتَّطبيق حاصل فيما لا نهاية له فلا قدرة للعقل على دركه.

(ج) ويمكن أن يساق الاعتراض من حيث منع صورة التَّطبيق ابتداء؛ أي إنَّ الاعتراض السَّابق كان على لازم التَّطبيق، أمَّا الآن فهو على أصل التَّطبيق.

(١) الأوَّلى هي مقدِّمة لزوم تساوي الكلِّ والجزء، وهذا اللُّزوم باطل.

(د) الاعتراض بأنَّه إذ كان التَّطبيق محالاً لقصور العقل فالناتج عنه محال كذلك؛ فالمبني على المحال قد يكون محالاً، فجهة الاستدلال باطلة ابتداء.

ولا نسلِّم أيضاً أنَّه يلزم من انقطاعها على تقدير التَّطبيق أن لم يُستغرق انقطاعُها في الواقع، وإنَّما يلزم إن لو كان تقدير التَّطبيق واقعاً وهو ممنوع[أ].

وعلى الثَّانية[١] باختيار الشِّقِّ الثَّاني، ولا يلزم من عدم قبولها للتَّطبيق انقطاعها لجواز أن يكون عدم قبولها لكونها غير متناهية الأجزاء لعجز الوهم عن تطبيقها لا لانقطاعها[ب].

وأنت خبير بأنَّ شيئاً من هذه المُنوع[٢] لا يتوجَّه على التَّقرير الذي قدَّمناه في سوق البرهان؛ إذ لا نعني بالتَّطبيق إلا أنَّ العقل يلاحظ شيئاً بإزاء شيء ولو على وجه الإجمال.

ولا يخفى أنَّ العقل يمكن أن يلاحظ كلاً من آحاد إحدى السِّلسلتين بإزاء واحد من الأخرى على الاتِّساق، وبذلك يتمُّ الغرض، إذ حينئذ لا يخلو إمَّا أن يكون بإزاء كلٍّ من الأوَّلى شيء من الثَّانية أو لا.

والأوَّل مستلزم للتَّساوي المحال، والثَّاني يستلزم المطلوب[ج].

(أ) ويمكن الاعتراض بأنَّا لو سلَّمنا التَّطبيق في الوهم والتَّقدير فلا نسلِّم وقوعه في الواقع خارج الذِّهن.

(١) الثَّانية بنقصان إحدى السلسلتين عن الأخرى ولزوم تناهيها.

(ب) الشِّقُّ الثَّاني المختار هنا أن لا تتناهى السِّلسلة الثَّانية مع أنَّها لا يوجد فيها ما يوجد من الأوَّلى، وعدم التزام تناهيها لأنَّ العقل يقصر عن درك ما لا نهاية له، فكيف يدرك شيئاً من أحكامه؟!

(٢) جمع: «منع».

(ج) والجواب عن هذا كلِّه بأنَّا ندرك تعدد الأفراد، وندرك معنى الاتساق بين الأفراد، وندرك معنى مطابقة الفرد على الفرد، وندرك معنى النُّقصان والزِّيادة، فهذا كافٍ في مطلوبنا؛ إذ لا يلزم أن ندرك الأفراد تفصيلاً ليصحَّ التَّطبيق.

وأمَّا أنَّ مثل هذا التَّطبيق يجري في غير المرتَّبة أيضاً فقد مرَّ الكلام عليه.

وقد يقرَّر البرهان بوجه آخر دفعاً لتلك المنوع؛ وذلك بأن يُتصوَّر السِّلسلتان بحيث يكون الانطباق بينهما في الواقع، والزِّيادة والنُّقصان في الجهة التي هما بتلك الجهة غير متناهيين فرضاً بأن يقال: إن كانت علل ومعلولات مرتَّبة بلا نهاية في جانب التَّصاعد لكانت تلك المراتب ما خلا المعلول الأخير سلسلة العلل الغير المتناهية باعتبار، وهي بعينها سلسلة المعلولات الغير المتناهية باعتبار آخر، والسلسلتان مطابقتان لا في الفرض فقط، بل في الواقع أيضاً؛ فإنَّ كلَّ واحد من تلك المراتب علَّة وهو بعينه معلول، ولا شكَّ أنَّه لا تنطبق علَّة من تلك المراتب على معلولها، بل إنَّما تنطبق على معلول علَّتها الذي هو نفسها.

فإذا جعلت إحدى تلك المراتب مبدأ ولوحظ التَّصاعد مع اعتبار تطابق السِّلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات بواحدة أبداً وإلا لبطلت العلِّيَّة والمعلوليَّة وارتفع وجوب التقدُّم والتأخُّر اللازمين لهما ضرورةَ أنَّه لو لم تزد العلَّة لكان شيء من العلل منطبقاً على معلوله فيلزم المحذور المذكور.

وقس عليه المعلولات الغير المتناهية؛ فإنَّ البرهان يجري فيها أيضاً[أ].

(أ) وهذا وجه عمليٌ لدليل التَّطبيق: فإنَّا لو فرضنا سلسلة علل ومعلولات لا نهاية لها، فهنا سلسلة علل، وهناك سلسلة معلولات؛ فالسِّلسلتان متطابقتان بأنَّ الفرد الواحد في إحديهما علَّة وفي الأخرى معلول؛ ولنبدأ السِّلسلتين من نفس الفرد، فتبدأ سلسلة العلل وسلسلة المعلولات منه.

فهنا لا بدَّ من التَّنبُّه إلى أنَّ العلَّة يجب أن تكون متقدِّمة على المعلول وإلا لم يوجد المعلول، فهذا واجب في هذه السِّلسلة المفترضة، فيلزم من ذلك زيادة العلل على المعلولات بواحد.

فإذن يصحُّ إجراء التَّطبيق بين السِّلسلتين -الحاصلتين عملياً بافتراض سلسلة العلل والمعلولات غير ذات النهاية- من نقطة واحدة فيلزم تناهيهما.

وفيه نظر؛ لأنَّ اللَّازم على تقدير عدم التَّناهي أن يكون لكلِّ جملة متناهية منها علَّة خارجة عن تلك الجملة داخلة في السِّلسلة الغير المتناهية، ولا يلزم أن يكون وراء الغير المتناهية علَّة[أ].

فلذلك دعم بعض المتأخِّرين هذا البرهان بأنَّه لَّما زاد سلسلة المعلولات من جانب المبدأ بواحد وهو المعلول الأخير وجب أن تزيد سلسلة العلل بواحد في الطَّرف الآخر وإلا لم يكن المتضايفان متساويين.

وأنت تعلم أنَّ هذا ترك لهذا الدَّليل، وتمسَّك ببرهان التَّضايف الذي يأتي تحريره فلا يُجدي في دفع الإيراد على هذا الدَّليل[ب].

أقول: ويمكن تقرير البرهان بوجه آخر منقَّح يندفع عنه بعض الشُّكوك بأن يقال: لا بدَّ لمجموع المعلولات من علَّة، وعلَّة مجموع المعلولات مجموع علل الآحاد، فيجب أن يكون مجموع العلل سابقاً في المرتبة على مجموع المعلولات لأنَّ العلِّيَّة تقتضي هذا.

(أ) أي إنَّه قد يعترض على هذه الصُّورة بأنَّ العلَّة التي قلنا بزيادتها وتقدُّمها على السِّلسلة هي كذلك معلول إلى ما قبلها، فالزيادة التي التزمنا -ليصحَّ التَّطبيق بين سلسلتين واحدة أنقص من الأخرى- لا يُسلَّم أنَّها حاصلة.

فتكون مقدِّمة من مقدِّمات التَّطبيق هنا هي عين المطلوب بتناقص إحدى السِّلسلتين وتناهيها، وهذه مصادرة على المطلوب.

(ب) فالمعلول الأخير هو معلول وليس بعلَّة؛ فبفرض هذه السِّلسلة ينتج زيادة المعلولات على العلل من الطَّرف الأسفل، فيلزم زيادة العلل من الطَّرف الآخر ضرورة؛ فيصحَّ التَّطبيق في ذلك.

ويقول الإمام إنَّ هذا تحوُّلٌ عن دليل التَّطبيق إلى دليل التَّضايف الآتي؛ فإذا ما انضمَّ دليل التَّطبيق مع دليل التضايف تمَّت هذه الصورة وقطع بالبرهان.

لكنَّ هذا في الصُّورة المفروضة منتفٍ؛ فإنَّ مجموع ما عدا المعلول الأخير إلى غير النهاية مجموع المعلولات الواقعة في هذه السِّلسلة باعتبار، وهو بعينه مجموع العلل باعتبار آخر، فجميع المعلولات وجميع العلل متحدان في المرتبة وإن كان كلٌّ واحد من العلل متقدماً في المرتبة على الواحد الذي هو معلوله(أ).

وعلى هذا التَّقرير لا يبقى للمنع المذكور قوَّة فتأمَّل.

ويمكن بيان المطلوب بوجه آخر وهو أن يقال: تلك السِّلسلة ما خلا المعلول الأخير علل غير متناهية باعتبار ومعلولات غير متناهية باعتبار آخر، فالمعلول الأخير مبدأ السِّلسلة المعلوليَّة، والذي فوقه مبدأ السِّلسلة العلَّية.

فإذا فرضنا تطبيقهما بحيث ينطبق كلُّ معلول على علَّته لزم أن يزيد سلسلة المعلوليَّة على سلسلة العلِّيَّة بواحد من جانب التَّصاعد؛ ضرورة أنَّ كلَّ علَّة فرضت لها معلوليَّةٌ، وهي بهذا الاعتبار داخلة في سلسلة المعلول، والمعلول الأخير داخل من جانب المبدأ في سلسلة المعلول دون العلَّة.

فلمَّا لم تكن تلك الزِّيادة بعد التَّطبيق من جانب المبدأ كانت في الجانب الآخر لا محالة لامتناع كونها في الوسط لاتِّساق النِّظام، فيلزم أن يوجد معلول بدون علَّة سابقة عليه وهو محال مع أنَّه محقق للمطلوب وهو الانقطاع(ب).

(أ) ولكن لو فرضنا هذه السِّلسلة غير المتناهية لزم عدم تقدُّم العلل على المعلولات، وهذا باطل ضرورة؛ فينتج استحالة هذه السِّلسلة ابتداء.

(ب) لو فرضنا هذه السِّلسلة، فعندنا علل ومعلولات لا من أوَّل تصل إلى المعلول الأخير. فلنأخذ سلسلة المعلولات ولنأخذ سلسلة العلل؛ فسلسلة المعلولات تبدأ من المعلول الأخير، وسلسلة العلل تبدأ من العلَّة الأخيرة؛ فلنجر التَّطبيق بأن تكون بداية السِّلسلتين بمحاذاة المعلول الأخير العلَّة الأخيرة. فيصحَّ التَّطبيق. =

=

= فإنَّه لَّما كانت سلسلة المعلولات أزيد بواحد من جهة المعلول الأخير وجب أن تكون سلسلة العلل زائدة بواحد من الطَّرف الآخر لاتِّساق السلسلتين كما سبق.

فلولا كون العلَّة سابقة للزم أن يكون واحد من المعلولات لا علَّة له وهو باطل ضرورة.

إذن إمَّا أن تسبق العلَّة المعلول فيصحَّ زيادة سلسلة العلل من الطَّرف الآخر فيصحَّ التَّطبيق، أو لا تصحَّ زيادة العلل من الطَّرف الآخر فينتج أنَّ أحد المعلولات لا علَّة له.

والقسمان ينتج منهما استحالة كون السِّلسلة لا نهاية لها؛ ففرضنا هذه السِّلسلة أوصلنا إلى استحالة تحقُّقها، فهذا الفرض باطل.

فينتج وجوب تناهي أيِّ سلسلة، وهو المطلوب.

الطَّريق الثَّاني:

برهان التَّضايف(أ)

وتقريره: لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية للزم زيادة عدد المعلوليَّة على عدد العلّيَّة، والتَّالي باطل.

بيان الملازمة: إنَّ آحاد السِّلسلة ما خلا المعلول الأخير لها علّيَّة ومعلوليَّة، فيتكافأ عددُهما فيما سواه، وبقي معلوليَّة المعلول الأخير زائداً فيزيد عدد المعلوليَّات الحاصلة في السِّلسلة على عدد العلِّيَّات الواقعة فيها بواحد(ب).

(أ) اسمه كذلك بأنَّ نظرنا إلى الأفراد من حيث نسبتها وإضافتها إلى أفراد آخرين، فالدَّليل منبنٍ على نقض تسلسل الأفراد بكون أفراد السِّلسلة المفروضة بينهم إضافة ما كالعلّيَّة والمعلوليَّة أو الأبوَّة والبنوَّة، وبأنَّ الإضافة يلزم رجوعها إلى مرجع أوَّل، فهو أعمُّ من النَّظر فقط إلى العلِّيَّة والمعلوليَّة.

(ب) فلنفرض سلسلة علل ومعلولات لا نهاية لها، ولنضف كلَّ معلول إلى علَّته، ففي هذه السِّلسلة كلُّ معلول هو علَّة إلا المعلول الأخير، إذن عدد المعلولات هو عدد العلل وواحد؛ فزيادة المعلولات على العلل محال للزوم كون واحد من المعلولات لا علَّة له.

وهذا لازم من فرضنا هذه السِّلسلة؛ فاللازم إذا كان باطلاً نتج بطلان الملزوم الذي هو هذه السِّلسلة المفروضة؛ فيستحيل تحقق سلسلة لا نهاية لها وهو المطلوب.

فإن قيل: فليكن لأحد العلل معلولان أو أكثر؛ فهذا لا يمنعه المتكلِّمون بخلاف الفلاسفة، وعليه يصحُّ عندهم زيادة عدد المعلولات على عدد العلل فلا يصحُّ الدَّليل عندهم على مذهبهم.

أجيب بأنَّ الكلام على مراتب العلل والمعلولات فيتمُّ الدَّليل.

وكذلك: الغيران هما اللَّذان يتصَّور فيهما المفارقة الزمانيَّة أو المكانيَّة، فلو فرضنا علَّة تامَّة واحدة إذا وجدت وجد شيئان فنحن نقول إنَّه شيء واحد.

ثمَّ يقال: هذا الدَّليل لنقض قول الفلاسفة في أصلهم، أمَّا المتكلِّمون فيمنعونه فلا يلزمهم بشيء.

وهذا البرهان يجري في تسلسل المعلولات، بل في سائر المتضايفات كالأبوَّة والبنوَّة.

أقول: هذا البرهان ظاهر على تقدير التَّسلسل في أحد الجانبين فقط، وأمَّا على تقدير التَّسلسل في الجانبين فقد يتوهَّم عدم جريانه لأنَّ العلِّيَّة والمعلوليَّة غير متناهيين فلا يظهر عدم تكافئهما[أ].

ودفع هذا التَّوهُّم أنَّا إذا أخذنا سلسلة غير متناهية من معلول معيَّن، وتصاعدنا في علله الغير المتناهية فلا بدَّ أن يكون عدد العلِّيَّات والمعلوليَّات الواقعة في هذه القطعة متكافئة ضرورةَ أنَّ العلِّيَّات التي تضايف المعلوليَّات الواقعة فيها لا يمكن أن يكون فيها تحت تلك القطعة من المعلوليَّات.

وهو ظاهر فافهم[ب].

(أ) فهنا توهُّم بعدم صحة إجراء دليل التَّضايف؛ فلو فرضنا سلسلة من متضايفات لا نهاية لا من الطَّرفين؛ فلو قلنا إنَّ سلسلة الآباء والأبناء لا بداية لها في الزَّمان ولن تنتهي في المستقبل لما ظهر عدم تكافؤ عدد الآباء والأبناء.

(ب) فالجواب بأنَّا لا يضيرنا ذلك؛ إذ حتى لو فرضنا سلسلة لا نهاية لها من الجانبين فلنبتدئ النَّظر من واحد من أفرادها صعوداً أو نزولاً، فالفرد الذي نبتدئ به النظر معلول لما فوقه وليس بعلَّة لنفسه ولا لما فوقه، فنكون كأنَّا بدأنا بسلسلة غير متناهية من جانب واحد، فيصحُّ إجراء هذا الدَّليل.

الطَّريق الثَّالث:

البرهان العرشيُّ[١]

وتقريره أن يقال: لو ترتَّبت أمور غير متناهية كان ما بين مبدئها وكلٍّ واحد من الذي قبله متناهياً لأنَّه محصور بين حاصرين، فيكون الكلُّ متناهياً لأنَّ الكلَّ لا يزيد على ما بين المبدأ وكلّ واحد إلا بالطَّرفين[أ].

واعتُرض عليه بأنَّه لا يلزم من تناهي كلِّ واحد من أجزاء السِّلسلة الواقعة بين المبدأ وبين كلِّ واحد تناهي السِّلسلة بأسرها.

---

(١) في الحاشية: «إنَّما سمِّي هذا البرهان عرشياً لأنَّه كما لا يصل إلى العرش إلا صواحب النُّفوس القدسيَّة، كذلك لا يصل إلى هذا البرهان إلا صواحب النفوس الحدسيَّة -سيد قدِّس سرُّه»!

(أ) فلنفرض سلسلة لا نهاية لها ولننظر إليها من المعلول الأخير فيها ولنسمِّه (ق)؛ فالمسافة بين (ق) وأي فرد فوقه إنَّما هي مسافة محدودة، فمهما فرضنا من فرد فوقه فالمسافة بينهما محدودة، والسِّلسلة إنَّما هي تكثُّر الأفراد، فمحال إذن أن تكون لا نهاية لها؛ فأيُّ مسافة بين أيِّ فردين فالزِّيادة عليها محدودة.

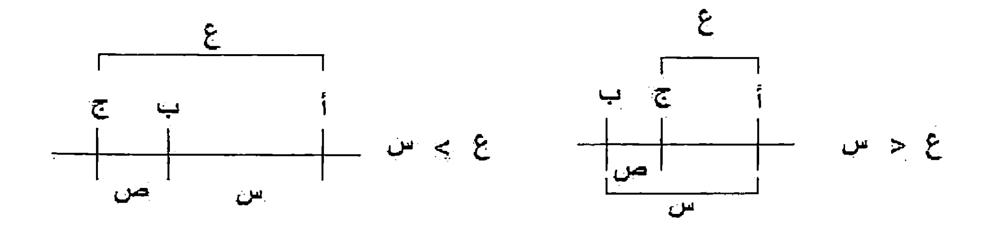
إذن كلُّ سلسلة هي أفراد متتابعة فكونها متناهية واجب وهو المطلوب.

فإنَّ هذا الحكم من قبيل أن يقال: ما بين (أ) و (ب) أقلُّ من ذراع، وما بين (ب) و (ج) أقلُّ منه؛ فيلزم منه أنَّ ما بين (أ) و (ج) أقلُّ منه، وإنَّه غير صحيح[أ].

وأجيب عنه بأنَّه ليس من هذا القبيل؛ لأنَّ المبدأ هناك واحد بخلافه في المثال، بل من قبيل أن يقال: ما بين (أ) و (ب) أقلُّ من ذراع، وكذا ما بين (أ) و (ج).

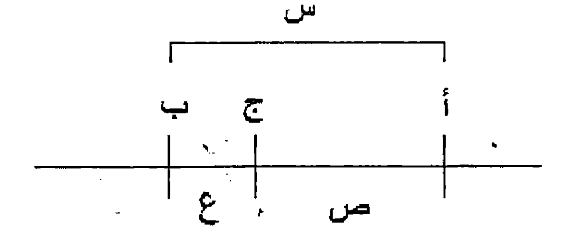
فإنَّه يلزم منه أنَّه إذا أخذ (ج) مع الواقع بينه وبين (أ) لم يزد على أقلَّ من ذراع إلا بالطَّرف الآخر وهو حكم صحيح[ب].

(أ) الاعتراض بأنَّا لو فرضنا (أ) و(ب) و(ج)، فقلنا إنَّ المسافة بين (أ) و(ب) هي [س]، و [ص] هي المسافة بين (ب) و(ج) وهي أقلُّ من [س]؛ فلا يلزم أن تكون المسافة بين (أ) و(ج) -ولنسمِّها [ع]- أقلَّ من [س]. فيمكن أن تكون أقلَّ ويمكن أن تكون أكثر. فيكون واحدٌ من الصُّورتين:



(ب) والجواب بأن صورتنا التي نريد الاستدلال بها هي بأنَّ المسافة بين (أ) و(ب) هي [س]، والمسافة بين (أ) و(ج) هي [ص]. فليس يزيد ما بين (أ) و(ج) على [س] إلا بزيادة النقطة (ب) التي هي الطَّرف.

وهٰذه صورته:



وفيه نظر؛ لأنَّ الحكم في هذه الصُّورة بيِّن بخلاف الصُّورة المبحوث عنها، إذ لا يلزم من تناهي كلِّ جزء من الأجزاء الواقعة بين الطَّرفين تناهي الكلِّ لكونه غير واقع بين الطَّرفين أصلاً[أ].

وقيل في جوابه: إنَّ هذا البرهان حدسيٌّ[١]، وصاحب القوَّة الحدسيَّة يعلم أنَّ هناك واحدة من العلل هي مع المبدأ[٢] محيطان بها عداهما وإن لم تتعيَّن تلك الواحدة عنده، ولم يمكن له الإشارة إليه على التَّعيين[ب].

أقول والفطن اللَّبيب يعلم ما في هذا الاعتذار؛ فإنَّ هذه المقدِّمة -أعني وجوب توسُّط الكلِّ بين المبدأ وبين واحد- ليست أجلى من المطلوب حتى يثبت بها أو ينبَّه بها عليه، بل تكاد تكون عينه! إذ لا معنى للانتهاء إلا إحاطة النهاية.

وليت شعري كيف يعتري الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدِّمة[ج]؟!

(أ) والاعتراض على هذا الجواب بأنَّ المثال ابتداء هو بالنَّظر إلى مسافات محدودة، وأوَّل النَّظر إلى المسافات المحدودة لا يحيل لذاته امتداد المسافات لا إلى نهاية. وقد سبق جواب هذا في تلخيص المسائل.

(١) الحدس اصطلاحاً قياس منطقيٌّ ينتقل فيه من واحدة من المقدِّمتين إلى النَّتيجة انتقالاً سريعاً، فتكون المقدِّمة الأخرى لوضوحها وضروريَّتها كأنَّها لم تكن. وهذا يكون لسريع البديهة المستحضر المبادئ. ثمَّ الحدس قياس منطقيٌّ فلا بدَّ فيه من المقدِّمتين، فلذلك لا يكفي المستدلَّ الحدسُ حجَّةً على الغير؛ لأنَّه مطالب بتبيان الدَّليل. ولكنَّ الحدس قد يكفي صاحبه لنفسه ويكون له يقينيّاً.

(٢) أي مبدأ النَّظر إلى السِّلسلة وهو المعلول الأخير، وليس المقصود المبدأ الذي هو العلَّة الأوَّلى.

(ب) فيمكن أن ينظر النَّاظر إلى هذه القضيَّة فيدرك منها أنَّه إمَّا أن يكون هناك طرف آخر أو لا، فإن كانت السِّلسلة لا نهاية لها فلا طرف لها، ولكن لو لم يكن طرف لما كان هناك مسافة ابتداء. إذن يجب وجود طرف؛ فإذ وجد الطَّرف فقريب من البداهة أنَّ الطَّرف نهاية للمسافة، فيلزم انتهاء السِّلسلة .

(ج) أي إنَّه يمكن أن يقال إنَّ الدَّليل هذا إن قبلناه على أنَّه حدسيٌّ فإحدى مقدِّماته كون المسافات محدودة، والمطلوب إثبات كون السِّلسلة منتهية ابتداءً! فليس هذا إلا ذاك.

خاتمة

لَمَّا توقَّف جميع البراهين المذكورة على أنَّه لا يجوز أن يكون أحد طرفي الوجود والعدم أولى بالشَّيء الممكن لذاته غير بالغ إلى حدِّ الوجوب؛ وإلا فيجوز أن يوجد بنفسه للأولويَّة الذاتيَّة فلا يحتاج إلى علَّة مغايرة له، أو ينتهي إلى ممكن كذلك فلا يثبت الواجب[أ].

(أ) أدلَّة المسلكين كلُّها فرع عن أنَّ حكم العقل لا يخرج عن كونه حكماً بالوجوب أو الإمكان أو الاستحالة، وأنَّ الممكن فهو ممكن لذاته فيكون وجوده وعدمه على التساوي لذاته.

فلو لم يكن الأمر كذلك لصحَّ أن يكون لشيء من الموجودات أولويَّة لا تصل إلى الوجوب، وهذه الأوَّلوية تكفي في وجوده فلا يحتاج إلى علَّة ولا إيجاب. ولو فرضنا أنَّه معلول فلا يلزم أن ينتهي إلى واجب؛ إذ يمكن أن يستند إلى ممكن مثله لا علَّة له.

فكلُّ الأدلَّة السَّابقة إحدى مقدِّماتها أنَّ كلَّ ممكن لا يكون موجوداً إلا بكونه مستنداً إلى غيره، فلو صحَّ وجود ممكن غير مستند إلى غيره فالأدلَّة كلُّها باطلة.

ويقال هنا إنَّ الحقَّ أنَّ لازم مذهب الفلاسفة وأهل القول بالوحدة هو التزام أولويَّة بعض الممكنات على بعض؛ إذ إنَّهم ملتزمون أنَّ الله سبحانه وتعالى علَّة -للعالم عند الفلاسفة والتَّجلي في جميع المظاهر عند أهل القول بالوحدة-، ولكنَّ الحاصل حصول بعض العالم وبعض التجلِّيات، فلم كان هذا البعض موجوداً دون بعض؟ ولِمَ كان العالم على هذه الصُّورة دون غيرها؟ فلا بدَّ من أنَّ ذلك بأولويَّة ذاتيَّة.

فسيخرج القائل بالوحدة عن هذا الإيراد بأنَّه لا يلزمه ابتداءً؛ لأنَّه قائل بوجوب حصول جميع الصُّور الممكنة فلا يلزم بقاء العالم بأجزائه على صورها، فلا يلزم القول بأولويَّة.

فيلزمه قوله بالاستعدادات الأزليَّة لذوات الممكنات؛ فالاستعداد الأزلي لسيدنا رسول الله ﷺ -عند القائل بالوحدة- هو استعداد للتَّحقُّق بأعلى مراتب الوجود، وكذلك الذي سيكسبه زيد إنَّما هو بحسب هويَّته وذاته المستعدَّة أزلاً للكون عند هذا المقام. أمَّا فعل الله سبحانه وتعالى في زيد فليس بإفاضة =

وبعض البراهين يدلُّ على أنَّ الممكن ما لم يجب بعلَّته لم يوجد، ولا تكفي في وجوده الأوَّلويَّة الحاصلة منها ما لم يبلغ حدَّ الوجوب.

حاولنا[١] بيان هذين المطلبين ليتمَّ الدَّست[٢] ويكمل الغرض فنقول:

= الوجود فيه بحسب ذات زيد نفسه. إذن الأوَّلويَّة حاصلة ملتزمة من القائلين بالوحدة. فيلزمهم هم والفلاسفة القول بالأوَّلويَّة الذاتيَّة لبعض الممكنات فيلزمهم تعذُّر الدَّليل على وجود الله تعالى رأساً.

فسيقول القائل بالوحدة هنا إنَّ الدَّليل على وجود الله سبحانه وتعالى هو الوجود الواحد الذي هو هو تعالى فلا حاجة دليل بالنَّظر إلى غيره تعالى.

فالجواب -بغضِّ النَّظر عن كونهم مخالفين لبديهة تعدُّد الوجودات- أنَّ الاستعدادات الأزليَّة التي يزعمون لا بدَّ أن يكون لها ثبوت أزليٌّ، وهذا الثبوت الأزليُّ ليس هو الوجود ضرورة، فيكون هناك ثبوت ليس هو الوجود. فالتعدُّد في مرتبة الثبوت تلك واجب وليس ممكناً فتكون الواجبات قد تعدَّدت.

فإن قيل إنَّ الاستعدادات الأزليَّة هو عين ما قلنا من وجوب التَّجلِّي في جميع المظاهر.

أجيب بأنَّه باطل من جهات:

الأوَّلى: أنَّ هناك تعيُّنات وهويَّات أحدها سيدنا رسول الله ﷺ وأحدها زيد وأحدها عمرو، فهنا تعيُّن ثابت لهويَّة ثابتة. أمَّا التَّجلِّي في المجالي جميعاً فأمر اعتباريٌّ فليس هو هو وإن كانا معاً من جهتين.

الثَّانية: أنَّ المجالي لا نهاية لها، والحاصل إلى الآن بعضها دون بعض؛ فلو لم يكن لكلٍّ منها ثبوت في ذاته لما لزم أن يكون بعضها أولى بالتَّقدُّم بالوجود ضرورة؛ لكنَّ الواقع هو تقدُّم وجود بعضها على بعض، وذلك لمرجِّح ضرورة، وهو ليس الوجود ضرورة، فهو إذن منها هي.

الثالثة: أنَّ الوجود الذي هو الواجب ليس في ذاته مقتضياً التَّعدُّد ولا التَّغيُّر، والتَّغيُّر والتَّعدُّد حاصلان؛ فيكون ذلك لا من الواجب بل من غيره، فيكون غيرٌ جزء علَّة للتغيرات فهو واجب.

وليخرج الخصم عن هذا عليه إثبات الإرادة لله سبحانه وتعالى وإلا فلا خروج!

أمَّا ابن تيميَّة فيلزمه أنَّه قائل بالأولويَّة لبعض الأجسام على بعض بناء على قوله إنَّ الله تعالى جسم.

(١) في حاشية السطر: «جواب (لمَّا)».

(٢) عن «شرح المواقف»: «فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التَّمكُّن في المناصب والصَّدارة».

المطلب الأوَّل

قالوا: الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته أولويَّة تكفي في وقوعه، وإلا فالطَّرف الآخر إن امتنع لتلك الأوَّلويَّة كان ذلك الطَّرف واجباً، هذا خُلْفٌ[أ].

وإن أمكن فلا يخلو: إمَّا أن يكون وقوعه لوقوع العلَّة أو لا.

والثَّاني محال لاستلزامه ترجَّح المرجوح بلا مرجِّح، وهذا أفحش من ترجُّح المساوي بلا مرجِّح، فتعيَّن الأوَّل[ب].

وحينئذٍ تتوقَّف الأوَّلويَّة على انتفاء تلك العلَّة؛ إذ على تقدير تحقُّقها ترجِّح الطَّرف الآخر، وإلا لكان حاله مع العلَّة كحاله بدونها؛ فلا تكون العلَّة علَّة.

(أ) فلنفرض هذا المدَّعى الذي وجوده أولى من عدمه ولنسمِّه (و)؛ فإنَّ الأوَّلويَّة هي الرُّجحان، وضدُّ الرُّجحان هو المرجوحيَّة؛ فلو كانت الأوَّلويَّة للوجود لكان العدم مرجوحاً.

ولو قلنا إنَّ أولويَّة الوجود لا تصل إلى الوجوب لكان العدم مرجوحاً لا يصل إلى الاستحالة.

فعلى هذا فإن كانت أولويَّة (و) كافية في كونه موجوداً فعدم (و) إمَّا أن يكون ممتنعاً تمنعه الأوَّلويَّة، أو أن يكون ممكناً.

فإن امتنع عدمه فهو واجب، إذ الواجب هو الذي يمتنع عدمه، أمَّا الممكن فلا يمتنع عدمه.

ونحن هنا قد فرضنا (و) غير واجب، هذا تناقض.

إذن لو فرضنا (و) ذا أولويَّة للوجود دون الوجوب فيجب أن يكون عدمه غير ممتنع.

(ب) فإن أمكن عدم (و) مع أنَّه ذو أولويَّة فوقوع عدمه إمَّا أن يكون بعلَّة أو بغير علَّة؛ محال أن يكون بغير علَّة لأنَّا قد فرضنا العدم مرجوحاً، فإنَّه قد تقرَّر أنَّ وقوع واحد من الطَّرفين المتساويين دون الآخر محال أن يكون إلا بمرجِّح، فالمرجوح أدنى من أن يكون مساوياً فوقوعه أظهر استحالة.

فإذن لو فرضنا (و) ذا أولويَّة فيجب حتى يصحَّ فرضنا أن يكون عدم (و) ممكناً، وأن يكون وقوع عدم (و) لوجود علَّة للعدم.

وإذا توقَّفت على عدم علَّة الطَّرف المقابل فلا تكون ذاتيَّة وقد فرضت ذاتيَّة، هذا خُلْفٌ مع أنَّه المطلوب[أ].

وعليه إيرادات:

الأوَّل: أنَّا لا نسلِّم أنَّه لو تحقَّق سبب الطَّرف المقابل لم يكن ذلك الطَّرف أولى لذاته؛ لأنَّ رجحان أحد الطَّرفين للسَّبب الخارجيِّ لا ينافي رجحان الآخر لذاته لاختلاف الجهة[ب].

ولذلك عدل بعضهم عن هذا الدَّليل إلى أنَّ ارتفاع المانع معتبر في كلِّ علَّة تامَّة[ج].

(أ) فعلى هذا؛ تكون أولويَّة (و) كافية في وجوده مع إمكان عدمه ووقوع عدمه إذا وجدت علَّة هذا العدم، فإذن وجوده إذا وجدت علَّة عدمه محال.

فلا يصحُّ أن نفرض علَّة عدمه موجودة ولا يوجد عدمه، إذ لو صحَّ هذا الفرض لما كانت علَّة العدم علَّة للعدم، هذا خُلْفٌ.

فإذن؛ تكون أولويَّة (و) كافية في وجوده إذا لم تكن علَّة عدمه موجودة؛ إذن لا تكفي أولويَّة (و) لذاتها ليكون موجوداً، لكنَّا فرضنا الأوَّلويَّة كافية لذاتها للوجود، هذا خُلْفٌ.

إذن فرض الأوَّلويَّة باطل لذاته لأنَّه يلزم منه عدم تحقق الأوَّلويَّة.

وقد سبق أنَّه ينتج أنَّ أولويَّة ذي الأوَّلويَّة تكفي في وجوده إذا وجدت علَّته؛ فلا يوجد إلا بوجود علَّته فلا تأثير لكونه ذا أولويَّة ابتداءً.

(ب) الاعتراض الأوَّل بتسليم ما قد وصلنا إليه من أنَّ الأوَّلويَّة تكفي في وجود ذي الأوَّلويَّة بشرط عدم علَّة عدمه؛ لكنَّ هذا الشرط أمر خارجيٌّ عن هذا الموجود، ونحن كلامنا على صفة ذاتيَّة له فلا يناقَض ذلك بشيء آخر في محلٍّ آخر؛ فالأوَّلويَّة من حيث الذَّات، والتَّرجيح من حيث الخارج.

(ج) أي إنَّ البعض قد قال إنَّ ارتفاع المانع واحد من أجزاء العلَّة التَّامَّة؛ فلو اجتمعت أجزاء العلَّة جميعاً وكان المانع موجوداً لما وجد المعلول. وقد سبق.

ولا شكَّ أنَّ علَّة الطَّرف المقابل مانع عن هذا الطَّرف؛ فيعتبر ارتفاعها في علَّته.

وأجاب عنه سيِّد المحققين -قُدِّس سرُّه- بأنَّ رجحان كلِّ واحد من الطَّرفين على الآخر في حالة واحدة ممتنع وإن كان بأسباب متعدِّدة.

واستوضح ذلك من كفَّتي الميزان[أ].

على أنَّه لو سلِّم فلا يكون سبب الطَّرف الآخر حينئذ مانعاً لأولويَّة الطَّرف الأوَّل، فلا يتمُّ التَّوجيه الذي اختاره المورد أيضاً[ب].

أقول: هذا الكلام في غاية المتانة والرَّزانة.

وربما يخالج وَهْمَ القاصرين أنَّ وحدة الإضافة معتبرة في التَّناقض، واختلاف العلَّة يوجب اختلاف الإضافة فلا يكون بينهما تناقض[ج].

(أ) أجاب السَّيِّد الشَّريف الجرجانيُّ -رحمه الله- عن الاعتراض بأنَّه إذا فرضنا هذه الأوَّلويَّة فعندنا شيء حاصل هو وجود ذي الأوَّلويَّة أو عدمه؛ فلو فرضنا عدداً من المؤثرات، بعضها موجب وبعضها مانع فالنتيجة واحدة وجودٌ أو عدم.

فعلى هذا لا يفيد شيئاً أن يكون ذا أولويَّة ذاتيَّة في شيء إلا بانضمام غيره.

إذن؛ لا معنى لأن نقول إنَّ شيئاً راجح في ذاته لذاته ومرجوح لغيره.

(ب) أي إنَّ الاعتراض عينه فيه خلل؛ فإنَّ المورد يسلِّم بأنَّه إذا وجدت علَّة العدم حين عدم امتناعه لم يكن ذو الأوَّلويَّة أولى لذاته! فيكون الرَّاجح لذاته غير راجح لذاته وهذا تناقض.

(ج) فقد يُتوهَّم أنَّ تعدد المؤثِّرات يوجب تعدُّد المعلولات؛ إذ لو تعدَّدت المؤثِّرات وكان المعلول واحداً للزم تحصيل الحاصل وهو باطل.

فلو تعدَّدت المؤثِّرات فلها عدد معلولات، فمحلات التَّأثير تعددَّت كذلك فليست في محلٍّ واحد.

ووجه دفعه أنَّه ليس كلُّ اختلاف إضافةٍ في كلِّ مادَّة رافعاً للتَّناقض؛ فإنَّا نعلم قطعاً أنَّ الشَّيء الواحد في زمان واحد لا يمكن أن يكون قائماً وقاعداً أو متحركاً وساكناً أو متحركاً إلى جهة وعنها ولو بالإضافة إلى مكانين أو علَّتين[أ].

وما اعتبره القوم في شرائط التَّناقض فهو شرط في كلِّيَّة الحكم الملتزمة في القواعد المنطقيَّة؛ فإذا ارتفعت لم يكن التَّناقض لازماً، بل قد يكون وقد لا يكون[ب].

(أ) والتَّنبيه على بطلان هذا التَّوهُّم بأنَّ الشَّيء الواحد يمكن أن يكون مضافاً بعدد من الإضافات التي لنفس المحلِّ؛ إذ إنَّ الحجر المتحرِّك إلى الشَّرق ليس بمتحرِّك إلى الغرب ولا الشَّمال، والواقف ليس بمتحرِّك ولا قاعد.

فالحركة المناقضة للحركة إلى الشَّرق هي الحركة إلى واحدة من الحركات الثَّلاث، والوقوف سكون بوضع خاصٍّ، فنقيضه الحركة أو الكون على غير ذاك الوضع كأن يكون قاعداً أو مضجعاً.

وفائدة هذا هنا أنَّ الكلام إنَّما هو على تحقُّق نسبة ما أو عدمها؛ فقد يكون تحقُّق عدم النِّسبة بأشياء لا بشيء واحد، وكلُّ واحد من هذه الأشياء مؤثِّر معلوله أحد أضداد هذه النِّسبة.

فتحريك الحجر إلى الشرق له أضداد هي تحريكه إلى الجهات الأخر، فهنا إذن عدد من الأفعال التي يمكن أن يكون بواحد منها تحقق عدم الحركة إلى الشرق.

فإذ كان الناتج تحقق النسبة أو عدمها فمحلُّ تأثير المؤثرات جميعاً هو واحد.

(ب) عند المناطقة التَّناقضُ بإثبات شيء واحد أو نفيه؛ أمَّا إثبات شيء ونفي آخر فليس بتناقض.

فمنشأ الوهم من إجراء ما قد تقرَّر من أنَّ نقيض نسبة ما هو عدمُها، وضدُّ النسبة أعمُّ من نقيضها، إذ النقيضان ما لا يرتفعان ولا يجتمعان، والضِّدَّان ما لا يجتمعان؛ فكلُّ نقيضٍ ضدٌّ، وليس كلُّ ضدٍّ نقيضاً. ويجوز أن يرتفع الضِّدَّان دون النَّقيضين.

وليفهم الفرق بين الضِّدَّين والنَّقيضين يقال: مثل الضِّدَّين لون الثَّوب؛ فالثَّوب إذا كان أبيض فليس بأسود، وإذا كان أسود فليس بأبيض؛ ولكن يمكن أن يكون ليس بأبيض ولا بأسود إذا ما كان أخضر. فالسَّواد والبياض ضدَّان وليسا بنقيضين إذ يمكن ارتفاعهما -انتفاؤهما- معاً. أمَّا النَّقيضان فمثلهما كون الحجر داخل الدَّار أو خارجها؛ فالحجر لا يكون حجراً إلا إذا كان له مكان؛ وعليه لو فرضنا =

ووحدة الإضافة إلى العلَّة من قبيل الأوَّل؛ فإنَّه لا يدفع التَّناقض في شيء من الموادِّ، فيمكن تخصيص الإضافة في كلامهم بما سوى العلِّيَّة بناء على ذلك[أ].

= حجراً موجوداً فلو كان داخل الدَّار فليس خارجها، وإذا كان خارجها فليس بداخلها، وإن لم يكن خارجها فيجب أن يكون داخلها، وإن لم يكن داخلها فيجب أن يكون خارجها. فذلك واجب ما دام الحجر موجوداً. فالنقيضان لا يجتمعان ولا ينتفيان معاً.

ثمَّ يقال إنَّا لو فرضنا (أ) و(ب) و(ج) و(د) في مجموعة؛ فنقيض (أ) هو [لا (أ)]، فيكون اجتماع أضداد (أ) جميعاً هو نقيضه، فلو كان واحد منها ناقصاً لما كان النَّقيض.

فمثاله القضيَّة الكليَّة الموجبة، فإنَّ نقيضها لا يكون إلا باجتماع الجزئيَّة والسَّلب، فلو نقص أحدهما لكن ذلك ضدّاً لا نقيضاً.

فالقضيَّة الكليَّة الموجبة نقيضها الجزئيَّة السالبة، فكلٌّ من الجزئيَّة الموجبة والكلِّيَّة السالبة ضدٌّ لها لا نقيض لإمكان انتفائهما. مثاله: (١) «كلُّ إنسان حيوان». وهي كلّية موجبة، فضدّاها: (٢) «بعض الإنسان حيوان»، و: (٣) «كلُّ الإنسان ليس بحيوان». ونقيضها: (٤) «بعض الإنسان ليس بحيوان». فإنَّ (١) و(٢) يمكن أن لا تجتمعا بأن يكون البعض الآخر ليس بحيوان، ولكن يمكن أن تنتفيا إذا لم يكن واحد من البشر حيواناً. وكذلك (١)(٣)؛ فإنَّهما لا تجتمعان ولكن يمكن أن تنتفيا بأن يكون بعض البشر حيواناً وبعضه ليس بحيوان. فالنقيض هو (٤) لامتناع اجتماعهما وامتناع ارتفاعهما؛ فإذا انتفت (١) فإنَّ (٤) ثابتة ضرورة؛ لأنَّه إذا انتفى (١) فالسلب والجزئيَّة يجب حصولهما، و(٤) يجمعهما، وإن انتفت (٤) فإنَّ (١) ثابتة بعكس ذاك. وذلك كلُّه من أنَّ موضوع القضيَّة مركَّب من الكمِّ -كلاً أو بعضاً- والكيف - إيجاباً أو سلباً-، والنَّقيض بنقض الكمِّ والكيف كليهما معاً.

فلنرجع إلى المطلوب ولنقل: إنَّ كلامنا هنا على المؤثِّر الذي يكون به (أ) و الذي يكون به [لا (أ)]، فإنَّ أيَّ مؤثِّر يكون تأثيره في حصول (ب) أو (ج) أو (د) فهو مؤثِّر في انتفاء (أ)، فلا يلزم اجتماعها.

فلمَّا كان كلامنا على ذي الأَوْلويَّة المفترض، فتكاثرُ المؤثِّرات في وجود شيء واحد أو عدمه جائز، فالعلَّة التَّامَّة له مجموعُ المؤثِّرات في وجوده، والعلَّة التَّامَّة لعدمه المؤثِّراتُ لوجود أيِّ ضدٍّ من أضداده.

(أ) فعلى أنَّه لا يؤثِّر في الوجود إلا مؤثِّر مستقلٌّ واحد لامتناع تحصيل الحاصل الباطل؛ تعدُّد المؤثِّرات لا ينافيه إذا أخذنا مجموعها على أنَّه المؤثر المستقلُّ. فيمكن أن نوجِّه ما اشترط أهل الفنِّ بأنَّه للعلل وحدها.

ويمكن بقاؤها على العموم إذ لا يضرُّ ذلك، ولا يخفى ما في هذا الوجه[أ].

أو نقول: وحدة الإضافة مطلقاً شرط للتّناقض المصطلح -أعني كون أحد الطَّرفين رفع الآخر-، ولا ينافي ذلك أن يكون مع ارتفاع هذا الشَّرط أحدهما مساوياً لرفع الآخر.

هذا وما نحن فيه من قبيل الأخير، وكيف لا يكون كذلك[ب]؟!

ولو جاز ترجيح كلٍّ منهما بسبب آخر:

فإمَّا أن يقع واحد منهما فيلزم التَّرجُّح بلا مرجِّح لتساويهما في الرُّجحان؛ إذ لا يمكن أن يكون أحدهما أكثر رجحاناً من الآخر على الإطلاق وإلا لكان أولى من الآخر مطلقاً[ج].

(أ) ولو لم نوجِّهه فالمسألة اعتباريَّة فلا يضرُّ.

(ب) أي إنَّه وإن لم يكن هناك وحدة في الإضافة فيمكن أن يكون تناقض بين شيئين باللَّازم من كلٍّ منهما، وعليه فعلى الأقلّ لا يمكن الجزم بأنَّ التَّناقض غير حاصل.

ومثال ذلك رؤيتك الورقة أمامك وكون موضعك مظلماً تماماً، فبحسب العادة -إذ يمكن خلافاً للعادة- يستحيل أن ترى الورقة في الظَّلام، فإنَّ الظلام سبَّب -عاديٌّ- لانعدام الرؤية. فالحاصل أنَّ هنا قضيتان لهما محلَّان؛ ولزم من ذلك أنْ إذا ثبت واحدة منها كانت الثَّانية ممنوعة؛ إذن التَّناقض حاصل بينهما باللُّزوم لا بالذَّات.

(ج) أي أن يساوي شيء رفع الآخر؛ فلو فرضنا متناقضين لكلٍّ منهما سبب فسيكون احتمالات:

فلو وجد أحدهما بسببه للزم التَّرجيح من غير مرجِّح؛ إذ إنَّ الاثنين على التَّساوي، وعلَّتاهما على التَّساوي؛ فذلك كذلك وإلا كان أحدهما أولى من الثَّاني وهو باطل.

وإمَّا أن يقعا أو يرتفعا فيلزم اجتماع النَّقيضين أو ارتفاعهما معاً[أ].

ثمَّ إنَّ ارتفاع المانع غير معتبر في كلّ علَّة تامَّة عندهم كما في العلَّة الأوَّلى بالنسبة إلى المعلول الأوَّل[ب].

والثَّاني: أنَّا نختار امتناع الطَّرف الآخر ونمنع لزوم كونه واجباً أو ممتنعاً لذاته؛ لأنَّ الواجب والممتنع لذاته ما يجب له مع تجريد النَّظر إلى ذاته من غير التفات إلى غيره الوجودُ، والعدم والوجود هاهنا بالنَّظر إلى الأوَّلويَّة المستندة إلى الذَّات، وليس له مع تجريد النَّظر إلى ذاته بدون الأوَّلوّيَّة فلا يكون واجباً لذاته[ج].

وأجاب عنه -قدِّس سرُّه- بأنَّ الذَّات مع الرُّجحان المستند إليه إذا كان مقتضياً لوجوب الوجود كان الذَّات مبدأً لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعاً، ولا نعني بالواجب إلا هذا. واعتبار تلك الواسطة المستندة إلى ذاته لا يقدح في ذلك[د].

(أ) فإن لم يقع أحدهما فإمَّا أن يقع كلاهما وهو تناقض أو لا أن يقع أيٌّ منهما فلا تكون العلَّتان علَّتين وهو باطل. والمراد هنا تبيان أنَّ العلَّة أثرها بسيط هو الوجود، فعليه لا تفاوت بين علَّة تامَّة وعلَّة تامَّة أخرى، فينتج أنَّ علَّة شيء هي علَّة عدم نقيضه.

(ب) ثمَّ إنَّ هذا المعترض يسلِّم بأنَّ ارتفاع المانع جزء من العلَّة التَّامَّة، إلا أنَّ الفلاسفة يثبتون العلَّة التَّامَّة للمعلول الأوَّل من غير النَّظر إلى ارتفاع مانع، فهو تناقضٌ عند من يقول بذلك مع هذا منهم.

(ج) الإيراد الثَّاني بالقول إنَّ الأوَّلويَّة تكفي في وجود ذي الأوَّلويَّة بحيث يمتنع عدمه، ولكنَّه مع هذا لا يكون ذو الأوَّلويَّة واجباً؛ ذلك بأنَّ الواجب هو الذي يجب له الوجود نظراً إلى ذاته، أمَّا ذو الأوَّلويَّة فقد حصل له الوجود هنا لا لذاته بل لأولويَّته، فهو ليس بواجب.

(د) فأجاب السَّيِّد الشريف رحمه الله بأنَّ هذه الأوَّلويَّة إمَّا أن تكون من هذه الذَّات أو لا؛ فإذ كانت من الذات فالذات هي التي أوجبت لنفسها الأوَّلويَّة التي أوجبت لها الوجود. والواجب هو الذي ذاته تقتضي الوجود؛ إذن ذو الأوَّلويَّة هذا مقتضٍ لنفسه الوجود فهو واجب.

فيكون كلُّ ذي أولويَّة واجباً مع أنَّه ممكن؛ هذا خُلْفٌ.

وإنَّما يكون قادحاً لو لم يستند إليه(أ).

والمراد من عدم الالتفات إلى الغير عدم الالتفات إلى غيرٍ يكون الالتفات إليه قادحاً في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود(ب).

وأقول: يمكن أن يقرِّر ذلك بأنَّ الواجب الخارج عن التَّقسيم ما يقتضي ذاته -مع قطع النَّظر عن غيره- الوجودَ، وهو أعمُّ من أن يكون مقتضياً له بواسطة أو بغيرها(ج).

(أ) ولو لم تكن الأوَّلويَّة من الذَّات لما كان هذا الشيء واجباً، هذا صحيح؛ لكنَّا قد فرضنا ذا الأوَّلويَّة بأنَّ أولويَّته لذاته.

وكذلك لو كانت أولويَّة هذا الشَّيء ليست من ذاته فهي من غيره، فينتقل السؤال إلى هذا الغير فيدور أو يتسلسل أو يرجع إلى الواجب وهو المطلوب.

(ب) وهنا؛ الشَّرط الذي يصحُّ به أن يقال إنَّ (ش) واجب هو أن يكون (ش) مبدأ -لذاته- لوجوده من غير النَّظر إلى غيره.

فصحيح أنَّ هذه الأوَّلويَّة هي غيره؛ لكنَّه مبدؤها وهي مبدأ وجوبه، فيكون مبدأً لامتناع عدمه فيكون واجباً.

(ج) فالواجب هو الذي يقتضي وجوده بواسطة أو بغير واسطة، بشرط أن لا يكون مؤثِّر مستقلٌّ خارج عنه مؤثِّراً في وجوده؛ فيمكن أن نحكم بأنَّ شيئاً واجب لأنَّه مقتضٍ الوجود لذاته، ويمكن أن نحكم بأنَّ شيئاً واجب لو اقتضى شيئاً يقتضي ذاته.

نحن هنا إنَّما نبحث في هذه الصورة من الأوَّلويَّة المفترضة؛ فإنَّه لو ثبت أنَّ أولويَّة (ش) توجب له الوجود، فتحقيق ذلك أنَّ (ش) أوجب لنفسه أولويَّة أوجبت له الوجود، فيكون موجباً نفسه، فيلزم أن يكون ذو الأوَّلويَّة واجباً. والقائل بالأوَّلويَّة لم يقل بها إلا ليفرَّ من أن يقول بوجود الواجب! فإنَّ هذا القائل يريد أن يقول إنَّ الممكنات موجودة لأولويّتها الذاتيَّة وليس من واجب. وقد ثبت أنَّ هذا العالم كلَّه ممكن وليس بواجب لأنَّا لو فرضنا عدمه بجميعه لما حصل تناقض.

نعم يجب أن يكون هو(١) وحده كافياً في الاقتضاء على أحد الوجهين ليصدق عليه أنَّه مع قطع النَّظر عن غيره يقتضي الوجود فلا حاجة إلى تخصيص الغير.

مع أنَّه ربما يناقش فيه لبعده عن اللَّفظ مع أنَّه في مقام التَّعريف(أ).

الثالث: أنَّا نختار كون الطَّرف الآخر ممكناً، لكنَّ وقوع سببه محال؛ إذ لا يلزم من إمكان المعلول إمكان العلَّة؛ إذ عدم المعلول الأوَّل ممكن، وعلَّته -وهي عدم العلَّة الأوَّلى- ممتنع(ب).

وأجاب عنه -قدِّس سرُّه- بأنَّه يتوقَّف حينئذ أولويَّةُ الطَّرف الرَّاجح على عدم سبب الطَّرف المقابل -ممكناً كان السَّبب أو ممتنعاً-(ج).

ولك أن تقول: إذا امتنع سبب الطَّرف المقابل فلا تفتقر أولويَّة ذلك الطَّرف الرَّاجح إلى انتفاء سببه كما في المعلول الأوَّل؛ حيث قلتم إنَّه لمَّا امتنع المانع عنه لم يكن انتفاء المانع جزءاً من علَّته(د).

---

(١) أي الذات.

(أ) فما دام صحيحاً أنَّ ذا الأوَّلويَّة هو الذي اقتضى لنفسه الوجود وامتناع العدم فهو لم يحتج إلى مؤثِّر مستقلٍّ عنه، فغاية هذا الاعتراض هي الفرار من لفظ تعريف الواجب.

(ب) الإيراد الثَّالث بأنَّ القائل بالأوَّلويَّة يقول إنَّ وجود ذي الأوَّلويَّة متوقِّف على علَّة عدمه، فعدمه ممكن؛ ولكن لنا القول إنَّ علَّة عدمه محال وجودها؛ فيكون وجود ذي الأوَّلويَّة واجباً لغيره، ومثاله عند الفلاسفة المعلول الأوَّل للواجب؛ فإنَّ هذا المعلول ممكن لذاته، ولكنَّ علَّة عدمه ممتنعة الوجود.

(ج) فأجاب السَّيِّد الشريف بأنَّ توقُّف ذي الأوَّلويَّة متحقق بغضِّ النَّظر عن محلِّ التَّوقُّف وعن كونه واقعاً أو لا، فعلى ذلك لا تكون الأوَّلويَّة ذاتيَّة كما سبق.

(د) والإيراد الثَّالث بصورة ثانية بأنَّ القائل بالأوَّلويَّة يقول بالتَّوقُّف السَّابق، ولكن لو امتنع علَّة العدم فهذا التوقُّف لا معنى له فلنا أن نقول إنَّه لا يلزم.

ويمكن الجواب بالفرق بين امتناع المانع في نفسه وبين امتناع المانعيَّة، وما ليس ارتفاع المانع جزءاً من علَّته ما يمتنع المنع عنه لا ما يمتنع مانعه، والمعلول الأوَّل من القبيل الأوَّل؛ فإنَّ ما يفرض مانعاً عنه فهو على تقدير وجوده هو المعلول الأوَّل. لا مانع عن وجود المعلول الأوَّل؛ إذ لا يصدر عن العلَّة الأوَّلى إلا واحد[أ].

وحينئذ يبقى الكلام في أنَّه لم لا يجوز أن يكون المبحث من هذا القبيل. فتدبَّر فإنَّه دقيق.

الرابع: أنَّا بعد تسليم افتقار الأوَّلويَّة إلى انتفاء علَّة الطَّرف الآخر نقول: لا يلزم افتقاره إلى مؤثر موجود؛ لجواز أن يكون وجوده أولى بالنظر إلى ذاته بشرط انضمام انتفاء علَّة العدم إليه، فيتحقق بنفسه مع انتفاء علَّة عدمه من غير فاعل موجود فينسدُّ باب إثبات الصَّانع تعالى[ب].

وأجيب عنه بأنَّ علَّة العدم عدم علَّة الوجود، فعدم علَّة العدم يكون وجود علَّة الوجود أو مستلزماً له؛ لأنَّ عدم العدم إمَّا نفس الوجود أو مستلزم له[ج].

(أ) والجواب بأنَّ امتناع علَّة العدم إمَّا ذاتيٌّ؛ فيكون عدمه ممتنعاً، وإمَّا أن يكون غير ذاتيٍّ -بأن يكون ممتنعاً لغيره ممكناً لذاته-؛ فالأوَّل هو الذي ليس علَّة عدمه من أجزاء علَّته التَّامَّة.

أمَّا في الصُّورة المتكلَّم عليها فالمانع هو الذي امتنع وليس نفس العدم ممنوعاً؛ فإذن: التَّوقُّف متحقِّق.

(ب) الإيراد الرَّابع بأنَّا لو فرضنا ممكناً ذا أولويَّة لا يوجد غيره؛ فعلَّة عدمه غير موجودة، وأوَّلويَّته الذاتيَّة حاصلة، فإذن: يجوز وجود ممكن من غير وجود مؤثِّر غيره، فلا حاجة إلى القول بوجود الواجب.

(ج) والجواب بأنَّ علَّة العدم إنَّما هي عدم العلَّة؛ فالعلَّة هي شيء إذا وجد وجد معلوله، فكلُّ معلول فهو ممكن، وكلُّ ممكن لو لم توجد علَّته لما كان موجوداً.

إذن: كلُّ ممكن فهو معدوم من غير علَّته؛ فتكون علَّة عدمه هي عدم وجود علَّة له. =

وهذا الذي قلناه أولى ممَّا قيل إنَّ عدم العدم هو الوجود؛ فإنَّه غير بيِّن بل غير واقع، والمطلوب لا يتوقَّف عليه.

إذ على التَّقديرين يلزم أن يكون هناك أمر موجود يكون هو علَّة له أو لازماً لعلَّته.

ولمَّا بطل التَّسلسل ينتهي إلى ما لا يكون كذلك وهو الواجب فيتمَّ المطلوب[أ].

وفيه بحث؛ إذ علَّة العدم قد تكون انتفاء أمر عدميٍّ كعدم المانع فيكون موجودا أو مستلزماً له، فعدم علَّته الذي هو علَّة الوجود يكون عدماً[ب].

= ولنأت إلى الصُّورة المتكلَّم عليها هنا؛ فلو فرضنا شيئاً ذا أولويَّة، ونفينا علَّة عدمه، فإنَّا نكون قد نفينا عدم علَّته، فنكون قد أثبتنا وجوده أو وجود علَّته.

فإذن لمَّا كان امتناع علَّة عدمه شرطاً لوجوده فيكون وجوده أو علَّة وجوده شرطاً لوجوده؛ وعلى هذا فشرط وجود الأوَّلويَّة إمَّا وجود ذاته فيكون واجباً، أو وجود علَّته فيكون ممكناً محتاجاً إلى علَّة، فلا يكون لأولويَّته معنى ولا فائدة، فلا يكون هناك فرق بين وجود هذه الأوَّلويَّة أو عدمها على الحقيقة!

(أ) أي على التَّقدير بأنَّ عدم العلَّة هو هو أو علَّته يلزم ليكون ذو الأوَّلويَّة موجوداً أن يكون شيء موجوداً -أكان هو أو غيره-؛ فلمَّا فرضناه ممكناً فوجوده لوجود غيره، فهذا الغير واجب أو ممكن وننتقل إلى ما سبق من إبطال الدَّور والتَّسلسل فيبقى أن يكون راجعاً إلى الواجب وهو المطلوب.

(ب) وقد يقال هنا إنَّه يمكن أن يكون علَّة عدم شيء هي انتفاء أمر عدميّ، فيكون علَّة وجود شيء ما شيئاً عدميّاً، فيكون وجود ذي الأوَّلويَّة مشروطاً بأولويَّته فقط.

والجواب بأنَّ الوجود والعدم لا وسط بينهما؛ فنرجع على ما سبق بأنَّه لا يكون علَّة وجود شيء إلا شيء وجوديٌّ. وقيل هنا: «وجوديٌّ» بدلاً من «موجود» لأنَّه قد يكون علَّة شيء ما أمر اعتباريٌّ يرجع إلى موجود. بل إنَّ الحقَّ الذي عليه أهل الحقِّ هو أنَّ علَّة وجود العالم بأجزائه هو تعلُّق قدرة الله تعالى بكلٍّ من هذه الأجزاء.

وأجاب -قدّس سرُّه- في «حاشية التَّجريد»[١] عن أصل هذا الإيراد بوجه آخر وهو أنَّ من يقول بأنَّ الإيجاد لا يتصوَّر إلا من الموجود، ولذلك يجعل وجود الواجب عينه لاستحالة كون الماهيَّة من حيث هي فاعلَّة لوجودها لا يرد عليه ذلك، لاحتياج الممكن عنده إلى فاعل موجود يتقدَّم عليه بالوجود[أ].

---

(١) «تجريد الكلام» متن في العقائد لنصير الدِّين الطوسيِّ، والحاشية للسَّيِّد الشَّـريف الجرجانيِّ رحمـه الله على شرح الإمام شمس الدِّين الأصفهانيِّ لهذا المتن.

(أ) أي إنَّ الفلاسفة يقولون باستحالة هذه الصورة فيقولون إنَّ كلَّ معلول موجود فعلَّته موجودة ضرورة، فلذلك هم يقولون إنَّه يستحيل أن تقتضي ماهيَّة شيء وجوده، فلذلك هم يقولون إنَّ الله سبحانه وتعالى هو الواجب لأنَّه هو الموجود غير المتَّصف بغير الوجود، فلو كان -سبحانه وتعالى- ليس هو الوجود المحض لكان له ماهيَّة، وهذه الماهيَّة هي التي اقتضت وجوده فيكون وجود الواجب مفتقراً إلى شيء غير موجود، هذا باطل.

وعدَّوا هذا إلى الممكنات فلا يكون علَّة وجود شيء ممكن إلا شيءٌ ممكنٌ موجود.

وهنا يقال إنَّ قول الفلاسفة عينه باطل؛ وذلك من جهتين:

الأوَّلى: أنَّ الوجود من حيث هو ليس بمقتضٍ شيئاً وإلا للزم اقتضاء ما لا نهاية له. وقد التزم القائلون بوحدة الوجود هذا فقالوا إنَّ الوجود واجب فوجب ظهوره في جميع المظاهر.

الثَّانية: أنَّ العالم في صورته هذه محال أن يكون معلولاً لله سبحانه وتعالى؛وذلك من وجوه:

الأوَّل: ثبت حدوث العالم بكلِّيَّته ؛ فلو كان معلولاً لله سبحانه وتعالى لكان قديماً ضرورة وهو باطل. أمَّا كونه حادثاً فبالمشاهدات الفلكيَّة والقوانين الفيزيائيَّة إن سلَّمنا القول بوجوب اطِّرادها بحسب دعوى الفيزيائيِّين والفلاسفة أنفسهم، وكذلك بما سبق من أنَّه لَمَّا كان ثبت وجود الواجب فهو في طرف سلسلة الممكنات ضرورة، وإلا لزم كون السَّلسلة جزء العلَّة وهو باطل، وكذلك مما قد تبيَّن من المسلك الثَّاني.

الثَّاني: أنَّه لو كان معلولاً للزم أن يكون موجوداً بسيطاً واحداً لا مركَّباً. =

نعم من جوَّز في الواجب كون الماهيَّة من حيث هي فاعلَّة لوجودها من غير شرط يلزمه في الممكن تجويز ذلك بشرط غير مستند إلى ماهيَّة من حيث هي،-وإلا لكانت واجبة على قياس ما مرَّ[أ].

= الثَّالث: أنَّه لو كان معلولاً لاستحال أن يكون متغيراً. فلذلك فرَّ أهل القول بوحدة الوجود -من مثل العلامة مصلح الدِّين اللَّاري وبعده الملَّا صدرا- إلى القول بالحركة الجوهريَّة؛ وهي بأنَّ الجواهر فيها طبيعة سيَّالة متجدِّدة مقتضية الأعراض المتجدّدة لذاتها، فيكون تغيُّر الأجسام ذاتياً من غير مغيِّر؛ فيصحَّ أن يكون معلول الواجب أشياء متغيرة. انظر: «**أصالة الوجود عند الشيرازيِّ**» لكمال الشَّلبي. وقد سبق إبطال القول بالوحدة.

أمَّا قول أهل الحقِّ فهو أنَّ الله سبحانه وتعالى اسم للموجود الواجب الحيِّ العالم بكلِّ شيء، الفاعل لما يريد، القادر على كلِّ شيء. فالله سبحانه وتعالى موصوف بهذه الصفات لذاته، فليس علمه تعالى لغيره ولا قدرته ولا إرادته، وهذه الصفات موجودة بوجود واحد، إذ وجود الصفة بوجود الموصوف بها. ليست هي عين الوجود وإلا كان الوجود هو العلم والقدرة، لكنَّ الوجود هو الثبوت فيرجع إلى الموجود نفسه. وقد أقرَّ بهذا أهل القول بالوحدة -مرغمين-. انظر : «المشاعر» لصدر الدِّين الشِّيرازيِّ صفحة (١٣٢). ولولا أنَّ هذا الموجود سبحانه وتعالى موصوف لما صحَّ تفسير وجود العالم.

فإن قيل: فهذا الموجود موصوف بهذه الصفات مخصوصاً عن باقي الموجودات، فيكون ممكناً لغيره ويمكن أن يكون هو من غير صفاته هذه.

فالجواب بأنَّ الوجود ليس معنى مشتركاً بين الموجودات، فكلُّ موجود فوجوده خاصّ، إذن وجود الممكن مقتضٍ له ما لا يقتضي وجود الواجب. أمَّا الواجب فوجوده مقتضٍ له بأنَّ كلَّ ما يمكن له فهو واجب له، فكان واجباً له تعالى أن يكون متصفاً بهذه الصفات.

أمَّا قول الفلاسفة إنَّه لو كان للواجب -تعالى- ماهيَّة للزم أن تكون سابقة وجوده فيكون وجوده من غير وجود؛ فيقول المسلمون إنَّ الماهيَّة أمر اعتباريّ هي والوجود؛ فهما تابعان للموجود، فاقتضاء أحدهما الآخر عقليّ محض، أمَّا في الخارج فلا تحقُّق لأحدهما إلا بتحقق الموجود نفسه فيكونان متَّحدين.

(أ) فمن التزم أنَّ الواجب ماهيَّته وحدها هي التي اقتضت وجوده -والماهية في ذاته ليست موجودة-، فيلزمه أن يُعدِّيَ ذلك في الممكن فيقول بجواز أن يكون علَّته شيء غير موجود أصالة.

أقول: فيه نظر؛ لأنَّ احتياج الممكن إلى العلَّة فرع التَّساوي، إذ على تقدير الأوَّلويَّة يوجد رجحان الوجود من غير احتياج إلى علَّة، والكلام هاهنا في إثبات التَّساوي ونفي الأوَّلويَّة[أ].

ثمَّ لا يخفى أنَّه على تقدير هذا التَّجويز ينسدُّ على المجوِّز باب إثبات الواجب، اللهمَّ إلا أن يتفصَّى عن ذلك بأنَّ ذلك الشَّرط إن كان أمراً موجوداً فلا بدَّ أن ينتهي إلى شيء يكون موجوداً لذاته من غير شرط وهو الواجب وإلا تسلسلت الشُّروط الموجودة وهو محال[ب].

وإن كان عدم مانع فلا بدَّ أن ينتهي إلى عدم يكون واجباً لذاته بأن يكون عدم ممتنع لذاته.

(أ) أي إنَّ هذا الجواب من السَّيِّد هو جواب على امتناع أن يكون علَّة شيء موجود شيئاً عدميّاً؛ ولكنَّ الكلام هنا على ذي الأوَّلويَّة؛ فالقائل بها يسلِّم ابتداء بأنَّه لا علَّة لوجوده إذا وجد لكفاية أولويَّته!

فجواب الإمام السَّيِّد هذا إنَّما هو منبنٍ على القول إنَّ المحتاج إلى العلَّة الموجودة هو الممكن، فهو متساوي الطَّرفين -الوجود والعدم- لذاته فيكون في غير محلِّ جواب مدَّعى القائل بالأوَّلويَّة.

(ب) أي إنَّ تجويز أن تكون علَّة وجود شيء شيئاً غير موجود كالماهيَّة يلزم منه عدم حاجة الممكن إلى الاستناد فلا يصحُّ الدَّليل على وجود الواجب.

لكن من جوَّز أن تكون ماهيَّته علَّة لوجوده فيمكن له ذلك إن قال بذلك بشرط شيء آخر، فينتقل الكلام إليه فيكون موجوداً -وهو المطلوب-، أو غير ذلك فيتسلسل.

والفلاسفة على هذا القول؛ إذ إنَّهم يقولون إنَّ سلسلة الممكنات لا بداية لها، وأنَّ كلَّ فرد فيها مبدؤه القريب هو الفرد الذي فوقه، أمَّا السِّلسلة كلُّها فمبدؤها الواجب؛ فيكون وجود الواجب جزء علَّة لكلّ فرد من السِّلسلة غير المتناهية. وقد سبق إبطاله في التَّذييل بعد المسلك الأوَّل.

وما يكون ذاته موجداً له بشرط انتفاء أمر ممتنع لذاته فهو واجب لذاته[أ].

أو يقال: حينئذ لا يعتبر ارتفاع المانع على نحو ما قال الحكماء في ارتفاع المانع عن المعلول الأوَّل، -وإن أشرنا إلى ما فيه من التَّفصيل- وإلا تسلسلت الارتفاعات إلى غير النِّهاية[ب].

وهو باطل؛ لأنَّ التَّسلسل حينئذ ليس اعتبارياً محضاً ينقطع بانقطاع الاعتبار، لأنَّه من جانب العلل دون المعلولات كما في الوحدة ونظائرها من المفهومات المتكرِّرة فافهم ذلك[ج].

(أ) أي وإن كان ذلك الشَّرط الذي ينضمُّ إلى الماهيَّة لتؤثِّر في وجودها هو عدم المانع؛ فإمَّا أن يكون واجبَ عدم الامتناع، أو أن يكون عدم المانع مشروطاً بغيرٍ مثله.

فهو لما سبق واجب الوجود، فيكون الشَّرط قد رجع إلى وجود موجود وهو المطلوب.

(ب) أو أن يجاب بإنكار أن يكون ارتفاع المانع جزء العلَّة التَّامَّة في هذه الحال.

فإن كان مشروطاً بغيره تسلسلت الارتفاعات كلٌّ مشروطاً بما قبله فهو تسلسل في العلل فهو باطل.

(ج) التَّسلسل الاعتباريُّ هو الذي نخترعه بأوهامنا كزيادة الأعداد؛ فإنَّ الأعداد تنتهي عند انتهاء المستحضر لها -وقد سبق-.

وكذلك الواحد نصف الاثنين وثُلث الثَّلاثة ورُبع الأربعة وخُمس الخمسة؛ فهذه القضايا يمكن أن تمتدَّ لا إلى نهاية، لكنَّها ليست إلا أمراً ذهنياً.

أمَّا الارتفاعات للموانع فأشياء مؤثِّرة في الوجود؛ فهي إذن علل، وقد سبقت البرهنة على استحالة تسلسل العلل؛ فهي وإن كانت عدميَّة -بحسب ما فرضنا- فإنَّ وجود الموجود بارتفاعها مشروط بتحقق هذا الارتفاع.

فتكون الحقيقة أنَّ هذا تسلسل بالشروط، وقد سبق أنَّ استناد الشروط إلى بعضها لا يلزم منه وجودها جميعاً.

وفيه ما لا يخفى[أ].

ولأنَّه يحتاج جميعُ تلك الارتفاعات إلى علَّة موجبة ضرورة أنَّ مجموعها واجب بالغير على ما مرَّ في تحقيق الطَّريق الثَّاني والثَّالث من المسلك الأوَّل[ب].

وإن كان أمراً اعتباريّاً انتزاعياً آخر سوى عدم المانع، فإن كان ذلك الاعتباريُّ أزلياً كان الشَّيء واجباً؛ لأنَّ ما يكون ذاته بشرط أمر أزليٍّ لا ينفكُّ عنه يقتضي وجوده فهو واجب عندهم[ج].

وإن كان ذلك الاعتباريُّ حادثاً فهو متوقِّف على حادث آخر وهكذا إلى غير النهاية، فيحتاج جميع تلك الاعتبارات الحادثة إلى علَّة موجبة[د].

أو يقال: إنَّ الأمور الاعتباريَّة مطلقاً لا تكون شرطاً للوجود أصلاً؛ على ما قيل: إنَّ عدم المانع كاشف عن أمر وجوديٍّ وهو الشَّرط حقيقة[هـ].

(أ) أي إنَّ في التزام هذا التَّسلسل باطلاً بيِّنَ البطلان.

(ب) ولو فرضنا هذه السِّلسلة على كلِّ حال فكلُّها ممكنة، فإن تحقَّقت فبالغير ضرورةً.

(ج) وإن كان الأمر الذي ينضمُّ إلى الماهيَّة أمراً اعتبارياً فهو انتزاعيٌّ أو اختراعيٌّ، باطل أن يكون اختراعياً لأنَّه ذهنيٌّ محض، ولو كان انتزاعياً فهو راجع إلى أمر متحقِّق غيره.

فإن كان الأمر الاعتباريُّ قديماً فيكون المشروط به قديماً كذلك، فيجب أن يكون ما دام هذا الاعتبار أن يكون هذا المشروط فيكون واجباً لغيره.

ثمَّ الاعتبار إذ كان انتزاعياً فهو راجع إلى قديم؛ فلو فرضنا المشروط بشرط هذا الاعتباريِّ فقط فهو على الحقيقة يكون قديماً غير مشروط بغير نفسه فيكون واجباً لذاته. ولكنَّا لم نفرضه كذلك.

(د) ولو كان ذلك الاعتبار حادثاً رجعنا إلى التَّسلسل.

(هـ) وللمانع أن يمنع أن يكون الأمر الاعتباريُّ شرطاً لوجود شيء؛ فذلك لما سبق من أنَّ الاعتبار اختراعيٌّ وهميٌّ محض، أو انتزاعيٌّ فيرجع إلى ثبوت ووجود. =

فتأمَّل فإنَّه محلُّ تأمُّل، فإنَّ جميع هذه الأعذار واهية[أ].

بل الوجه ما سنذكر من أنَّ الأوَّلويَّة تستلزم الوجوب[ب].

وقد يقرَّر البرهان بوجه آخر؛ وهو أنَّه لو تحقَّق أولويَّة أحد الطَّرفين لذاته:

فإمَّا أن يمتنع طريان الطَّرف الآخر فيلزم الانقلاب[ج].

= ولهذا لنا أن نقول إنَّ ارتفاع المانع يرجع إلى أمر وجوديٍّ هو جزء العلَّة التَّامَّة لوجود المعلول.

فنرجع إلى أنَّ وجود ذي الأوَّلويَّة مشروط بوجود شيء آخر فيكون هو علَّته.

(أ) أي إنَّ للقائل بالأوَّلويَّة أن يجيب عمَّا سبق بأنَّه جميعه في محلّ المنازع عليه، وغاية ما يمكن أن يسلَّم هو أنَّ ذا الأوَّلويَّة وجوده مشروط بوجود غيرٍ له، سلَّمنا؛ لكنَ لا نسلِّم بأنَّ هذا الغير يكون علَّة له؛ إذ لو فرضنا الوجود مطلقاً فهو كافٍ في أن يكون ذو الأوَّلويَّة موجوداً لأولويَّته لا للوجود.

فما سبق لا يمنع عين المطلوب منعه وهو أنْ هل يمكن أن يكون ممكن ذو أولويَّة.

وهنا يقال إنَّ هذا الفرض الأخير هو عين قول أهل وحدة الوجود لكن بغير لفظهم! إذ هم يقولون إنَّ الوجود إذ هو موجود فظهوره في المظاهر بحسب أولويَّتها، فمن الماهيَّات ما هو أولى بالظُّهور، ومن التَّعيُّنات ما هو أولى -كسبق ما يسمُّونه بمصطلحهم الحضرة المحمَّديَّة وظهور سيدنا رسول الله ﷺ بأنَّه الإنسان الكامل-، وكذلك طبائع الجواهر لتقتضي التَّجدُّد كما مرَّ في الحركة الجوهريَّة.

(ب) فإبطال ذلك ممَّا سيأتي من أنَّا مهما فرضنا ذا أولويَّة موجوداً لأولويَّته فهو بها موجود، وكلُّ موجود موجَب فيلزم أنَّه يكون بالأوَّلويَّة الوجوب وهو باطل.

وهنا يعاد البرهان أوَّل المطلب الأوَّل بتقرير آخر.

(ج) أي لو كان للوجود رجحان على العدم أو للعدم على الوجود فهذا الرجحان إمَّا موجب امتناع الطَّرف الآخر أو لا؛ فإن امتنع الطَّرف الآخر يكون هذا الطَّرف واجباً، ولكنَّا فرضنا ذا الأوَّلويَّة غير واجب؛ هذا خُلْفٌ، وهو قول بانقلاب الواجب ممكناً وهو محال.

وكذلك إنَّا لو حكمنا على (س) بواحد من أقسام الحكم العقليّ -الوجوب أو الاستحالة أو الإمكان- فهذا الحكم محال أن يتخلَّف؛ فمحال أن يصير الواجب ممكناً أو محالاً أو الممكن واجباً =

أو يمكن؛ فإمَّا بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب[أ].

أو بسبب؛ فيصير ذلك الطَّرف المرجوح بالذَّات راجحاً بالغير، وهو محال لامتناع زوال ما بالذَّات بالغير[ب].

وأورد عليه ما أورد في الوجه الثَّالث على التَّقرير الأوَّل، وأجيب بمثل ما أجيب به ها هنا، وهو في الحقيقة يعود إلى التَّقرير الأوَّل فيبقى عليه ما يبقى عليه[ج].

= أو محالاً، أو المحال أحدَهما -وهذا المسمَّى بالانقلاب-؛ إذ إنَّ الحكم العقليَّ هو المبني على منع التناقض، فالواجب لو لم يكن واجباً للزم التناقض، وكذلك الممكن والمحال. فمثلاً؛ لو فرضنا انقلاب حكم من الوجوب إلى الإمكان فالخطأ إمَّا من نفس هذا الفرض للزوم التناقض أو من أصل حكمنا الأوَّل بأنَّ ذاك الحكم واجب. أمَّا الممكن فيمكن عند وجوده بالواجب أن نسمِّيه واجباً بغيره لا لذاته؛ فالعالم ممكن وهو موجود الآن، فهذا بإيجاب الله سبحانه وتعالى وجود العالم بإرادته تعالى. ومع هذا فالعالم محال أن يصير واجباً لذاته. هذا وحكم العادة المبني على مشاهدة التَّكرار يمكن أن ينقلب؛ فبحسب المشاهدة محال أن نسمع حجراً متكلِّماً، ولكن قد صحَّ أن سيكون في قتال يهود أن سيخاطب الحجرُ المسلمين. والتَّفصيل في كتب التَّوحيد.

(أ) فإن أمكن الطَّرف الآخر فوقوعه يكون بعلَّة أو لا بعلَّة؛ فإن لم يكن بعلَّة فهو محال أبعد من إحالة وقوع الطَّرفين المتساويين، وقد سبق استحالة وقوع أحد المتساويين من غير سبب.

(ب) فلو وقع الطَّرف المرجوح بسبب فيكون هذا المرجوح مرجوحاً لنفسه راجحاً بغيره، وهو محال.

وإحالته من أنَّ ما للذات لا ينقلب بالغير، فلو فرضنا (ع) فهو مقتضٍ كون هذا أحد طرفيه مرجوحاً، فمهما كان من أمر خارجيٍّ فتأثيره محال أن يكون عين محلِّ تأثير (ع) في هذا الطَّرف.

(ج) وللمجيب أن يجيب أنَّ هذا الطَّرف مرجوح لذاته راجح لغيره؛ فهنا محالان وليس محلّ واحد للحكم عليه؛ وعلى هذا لا تناقض في ذلك.

وذلك كالممكن؛ فإنَّه لذاته قابل للوجود والعدم، فإذا ما وجد فيكون عدمه منتفياً عنه، وقبوله للوجود بسبب وجود علَّته، ومع ذلك فهو في وقت وجوده قابل للعدم في ذاته.

فالحاصل من جميع ذلك أنَّه لم يتمَّ ما ذكروه بشيء من البراهين[١].

وقد سنح لي في هذا المطلب برهان خفيف؛ وهو أنَّه لو اقتضى لذاته أولويَّة أحد الطَّرفين لكان هو بعينه مقتضياً لمرجوحيَّة الطَّرف الآخر ضرورة معيَّة المتضايفين بالذات، ومرجوحيَّته مستلزمة لامتناعه ضرورة امتناع ترجيح المرجوح. وامتناعه مستلزم لوجوب الطَّرف الأوَّل، وقد فرض أنَّ الأوَّلويَّة غير منتهية إلى حدِّ الوجوب[أ].

وحديث كون الوجوب بوسائط قد مرَّ دفعه[٢].

---

(١) فكلٌّ قابل للمناقشة في طريق التَّقرير؛ فليس الإمام مشكِّكاً بامتناع كون ممكن ذا أولويَّة في ذاته، فهذا بديهيُّ البطلان لمن عرف أقسام حكم العقل!

وإنَّما الإمام مناقش لطرق تقرير هذا البديهيِّ؛ فلا يغرَّنك تشكيك الإمام كما غرَّ من ظنَّ أن لا برهان قائم على المطلوب!

(أ) وهذا دليل قريب المقدِّمات دالٌّ على مطلوبنا؛ فلو كان (س) و(ص) عرضان لـ (أ)، وهما نقيضان له؛ بأنَّه لو كان (أ) متصفاً بـ (س) لما كان متصفاً بـ (ص)، والعكس كذلك.

فلو كان (أ) مقتضياً أولويَّة (س) له، للزم أن يكون وقوع (ص) له مرجوحاً ضرورة.

ثمَّ يقال إنَّ اللازم من هذا أن يكون المرجوح ممتنع الوقوع لذاته؛ إذ إنَّ الطَّرفين المتساويين وجود أحدهما لذاته محال لأنَّه لو ترجَّح للزم أن يكون التساوي مع الرجحان للذات واقعاً وهو محال.

فالمرجوح محال أن يكون لذاته واقعاً إحالة أكبر.

فإذ ثبت كون (ص) محالاً فـ (س) واجب لأنَّ عدمه -بوقوع (ص)- محال.

فيكون المفروضُ ذا أولويَّة ممكناً واجباً وهو محال.

والاعتراض بأنَّه لم لا يكون الطَّرف مرجوحاً لنفسه راجحاً لغيره ظهر بطلانه.

(٢) في جواب الإيراد الثَّاني على المطلب الأوَّل. وقد سبق إبطال أن يقال إنَّ شيئاً ما ممكن لنفسه واجب لمعلول له مستند إليه.

ونورده في صورة قياس هكذا: كلَّما كان الذات مقتضياً تامَّاً لأولويَّة أحد الطَّرفين؛ فكما كان الذات ذاتاً كان ذلك الطَّرف راجحاً، وكلَّما كان ذلك الطَّرف راجحاً كان الطَّرف الآخر مرجوحاً، وكلَّما كان الطَّرف الآخر مرجوحاً كان ممتنعاً، وكلَّما كان ممتنعاً كان ذلك الطَّرف واجباً، وقد فرض غير واجب، هذا خُلْفٌ مع أنَّه المطلوب.

فهو برهان متين لا يرد عليه شيء ممَّا أورد في هذا المقام.

وقد عُثِّرتُ بعدما لاح لي هذا الوجه على أنَّ شارح «حكمة العين»[1] نقل أصله عن «المباحث المشرقيَّة»[2] وإن لم يكن على ما قرَّرته من التَّنقيح والإحكام.

وأورد عليه هو والمحشِّي[3] -رحمهما الله- إيراداً عجباً، وهو أنَّا لا نسلِّم أنَّ امتناع أحد الطَّرفين يستلزم وجوب الطَّرف الآخر؛ فإنَّ كلاً من الطَّرفين ممتنع عند التَّساوي فيصدق امتناع أحد الطَّرفين مع عدم وجوب الآخر.

فالمحشِّي أورده في صورة النَّقض التَّفصيليِّ، والشَّارح في صورة النَّقض الإجماليِّ[أ].

---

(١) كتاب «**حكمة العين**» للإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ، والشَّارح هو محمد بن مباركشاه البخاري تلميذ الإمام قطب الدِّين الرَّازي وشيخ السَّيِّد الشريف الجرجاني. وقد تقدَّمت قصَّته معه.

(٢) كتاب «**المباحث المشرقيَّة**» للإمام أبي عبد الله فخر الدِّين محمد بن عمر الرَّازيِّ رحمه الله. أشهر من أن يُعرَّف. توفي سنة ٦٠٦هـ.

(٣) المحشِّي السَّيِّد الشَّريف الجرجاني -رحمه الله-.

(أ) والإيراد على هذا البرهان هو أنَّا قد تثبَّتنا من أنَّ الطَّرفين المتساويين محال وقوع أحدهما لذاته لأنَّهما متساويان؛ ولكنَّا مع هذا نقول إنَّ الطَّرف الآخر ليس بواجب؛ فكون حجرٍ لذاته من غير محرِّك =

وغيَّر الشَّارح التَّقرير لأجل ذلك إلى إمكان وقوع كلِّ طرف لَمَّا توقَّف على رجحانه، ويمتنع أن يكون الطَّرف المرجوح راجحاً حال كونه مرجوحاً فيمتنع وقوع الطَّرف المرجوح حال كونه مرجوحاً فيجب وقوع الرَّاجح لما عرفت في الطَّبقات[1][أ].

وأورد المحشِّي عليه النَّقض السَّابق بعينه، وجعل الحلَّ في صورتي التَّرجيح والتَّساوي أنَّ الممتنع في الأوَّل هو ذات الطَّرف المرجوح مع صفة المرجوحيَّة لا من حيث هو، ومناقضة الطَّرف الآخر من هذه الحيثيَّة لا من الأوَّلى، فما هو نقيض ليس بممتنع، وما هو ممتنع ليس بنقيض. وكذا الكلام في صورة التَّساوي[ب].

= يميناً أو يساراً محالٌ، فكونه يميناً محال لذاته وليس كونه يساراً واجباً -لأنَّه محال كما اليمين-. والعكس صحيح.

إذن لا يلزم من كون أحد الطَّرفين محالاً أن يكون الآخر واجباً.

(١) ذكر حاجي خليفة الطبقات فقال: «وهي: عبارة عن حواشي: «**الشرح الجديد للتَّجريد**» وحاشية: «**شرح المطالع**» كتبها جلال الدِّين محمد بن أسعد الدَّوَّاني المتوفى سنة ٩٠٨ ثمان وتسعمائة، مرة بعد أخرى رداً على مير صدر الدِّين الشِّيرازي وجواباً له. وتكرر الرد والجواب من الطَّرفين مراراً ولذلك اشتهر بها». انظر: «**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**» (٢/ ١٠٩٦).

(أ) أي بناء على الإيراد الذي رآه الشَّارح جارحاً التَّقريرَ الأوَّل قرَّر البرهان بطريق آخر فقال: لو فرضنا ذا أولويَّة؛ فالطَّرف الرَّاجح ممكن الوقوع لأنَّه راجح، فلو لم يكن راجحاً لما كان ممكن الوقوع؛ فما لا إمكان لوقوعه فهو الممتنع الوقوع، فممتنع الوقوع نقيضه واجب الوقوع فيلزم أن يكون الرَّاجح واجباً وقد فرضناه ممكناً. هذا خُلْفٌ.

(ب) وأورد السَّيِّد الجرجانيُّ على هذا التَّقرير ما سبق من أنَّ المتساويين كلٌّ منهما ممتنع الوقوع لذاته مع أنَّ الطَّرف الآخر ليس بواجب.

وأجاب عنه بأنَّا لو فرضنا ذا رجحانٍ؛ فالطَّرف المرجوح ممتنع لا لِذاته بل للمرجوحيَّة؛ فلو فرضنا (أ) ذا أولويَّة ما هي (و)، وذا صفتين متناقضتين (س) راجحة و(ص) مرجوحة، فـ(س) راجحة =

وأقول في إثبات المقدِّمة الممنوعة: لو امتنع طرف ولم يجب الطَّرف الآخر لكان جائز الارتفاع وقد فرض الأوَّل مرتفعاً، فإن وقع فيلزم ارتفاع النقيضين وهو ضروريّ الاستحالة، وإن لم يقع فيلزم جواز ارتفاعهما وهو أيضاً محال[أ].

وإن أورد بصورة النَّقض فأقول:

هذا يدلُّ على استحالة التَّساوي لاستلزامه اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما.

وهو كذلك؛ فإنَّ الممكن يستحيل أن يبقى على التَّساوي، بل لا بدَّ من ترجيح أحد طرفيه في نفس الأمر[ب].

= بـ (و). فإذ امتنع وقوع (ص) فذلك لا لامتناع (ص) لذاتها؛ بل لمرجوحيَّتها بـ (و)؛ وعلى هذا فـ (س) واجبة لـ (و).

فنقيض (ص) الممتنعة لمرجوحيَّتها هو (س) الراجحة، و(س) من غير كونها راجحة لا إمكان لوقوعها فليست بنقيض لـ (ص) مع مرجوحيَّتها؛ فلا يجوز إثبات التناقض بين حكمين في محلَّين، وإنَّما التناقض بين حكمين في محلٍّ واحد.

أمَّا الطَّرفان المتساويان فلا يمكن وقوع أحدهما لذاته لا للمرجوحيَّة التي هي غيره؛ فظهر الفرق.

فجواب السَّيِّد في أنَّ الإيراد بالمتساويين ليس في محلِّ الكلام.

(أ) والإمام الدَّوَّاني يجيب عن الإيراد بأنَّ القول: «إن امتنع طرف فلا يلزم وجوب الآخر» باطلٌ؛ وإبطاله بأنَّ الطَّرف الممتنع منتفٍ ما دام ممتنعاً، وأنَّه لو لم يجب الطَّرف الآخر لجاز انتفاؤه؛ فلو جاز وقوع انتفائه للزم صحَّة انتفاء الطَّرفين معاً؛ ولكنَّا قد فرضناهما متناقضين، وارتفاع المتناقضين معاً تناقض؛ فيلزم المحال.

فإذن مهما فرضنا من طرفين متناقضين وقلنا إنَّ أحدهما محال فالآخر واجب وجوباً.

(ب) أي إنَّه يمكن أن نستخدم الجواب الأخير لإثبات امتناع كون التساوي في الوقوع؛ فقد ثبت امتناع وقوع المتناقضين معاً وانتفائهما معاً، فينتج أنَّ المتناقضين المتساويين لذاتٍ ممكنةٍ يجب كون أحدهما واقعاً دون الثَّاني لذلك.

والإمكان أمر اعتباريٌّ يفرضه العقل؛ فإنَّ العقل إذا لاحظ ذاته مع قطع النَّظر عن غيره وجده متساويَ النِّسبة إلى الطَّرفين وهو في نفس الأمر مقترن بالرُّجحان[أ].

لا يقال: كما يجوز ارتفاع التساوي الذي هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الرجحان الذي هو مقتضى الذات بالغير أيضاً[ب].

لأنَّا نقول: ليس التَّساوي مقتضى الذَّات في الممكن، ولو كان كذلك لما جاز ارتفاعه فكان مستحيلاً، بل هو بالنَّظر إلى ذاته متساوي النسبة إلى الطَّرفين من حيث إنَّه لا يقتضي شيئاً منهما، لا أنَّه يقتضي تساويهما في نفس الأمر[ج].

(أ) أمَّا التَّساوي للطَّرفين، فهو كون كلٍّ منهما غير ممتنع للذَّات الممكنة وأنَّ الذَّات ليس فيها اقتضاء لأحدهما، فإمكان الذَّات حكم مغاير للحكم بوقوع أحد المتساويين ضرورة.

ومع هذا يقال إنَّه في الخارج يجب كون أحد الطَّرفين هو الحاصل؛ إذ لا يجتمع النَّقيضان ولا يرتفعان.

فإذن؛ ليس هناك تناقض بين قولنا إنَّ الطَّرفين على التَّساوي للذات الممكنة وقولنا إنَّه يجب وقوع أحدهما؛ فالحكم بالإمكان الذي يقتضي تساوي الطَّرفين حكمٌ ذهنيٌّ، والحكم بوجوب وقوع أحدهما حكم على الوجود فهو خارج الذهن، فهنا محلَّان للكلام فلا يكون بينهما تناقض.

(ب) فهنا إيراد بأنَّ المتساويين متساويان للذات فوقوع أحدهما وانتفاء التساوي بينه وبين الذي لم يقع هو بغير الذات، فكذلك لِمَ لا يقال إنَّا لو فرضنا ممكناً ذا رجحان؛ وقلنا إنَّ هذا الرجحان يزول إذا وجدت علَّة المرجوح؟

(ج) فالجواب بأنَّ تساوي الطَّرفين لو كان موجباً عن نفس الذات الممكنة للزم امتناع أن لا يتساويا، فيلزم أن لا يقع كلاهما وهو تناقض.

فإذن الإمكان حكم بأنَّ ذات الممكن لا تقتضي أحد الطَّرفين وليس أنَّها تقتضيهما معاً، والفرقُ بيِّن.

نعم؛ يقتضي كونهما متساويين بالنَّظر إلى ذاته، وهذا المعنى باقٍ غير مرتفع أصلاً[أ].

فإن قلتَ: اللازم ممَّا ذكرتَ أنَّ الممكن من حيث ذاته متساوي النِّسبة إلى الوجود والعدم، وبذلك لا يتمُّ إثبات الواجب؛ لجواز أن يكون الممكن مع أمر عدميٍّ كارتفاع المانع عن وجوده ويترجَّح أو يجب وجوده[ب].

قلتُ: بعد إثبات أنه لا يكون أحد الطَّرفين أولى بذاته؛ احتياجُ الممكن إلى ما يعطيه الوجود ضروريّ، ولذلك اتَّفق العقلاء كافَّة على أنَّ العلَّة الفاعليَّة ضروريَّة في كلِّ معلول، وأنَّ الممكن لا يمكن أن يوجد بمعدوم[ج].

ومن جوَّز ذلك فهو مباهِت متحيِّرٌ فيُعرض عنه، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[النُّور: ٤٠].

(أ) فكون الطَّرفين على السواء للذات حكم دائم لا ينقلب ولا يجوز انقلابه، فالحكم بالإمكان الذاتي لوجود العالم حاصل في حال عدم العالم وفي حال وجوده.

فالعالم في حال وجوده وجودُه ممكن لذاته موجَب بغيره. وفي حال عدمه ممكنٌ لذاته ولا علَّة لوجوده، وعلَّة عدمه عدم علَّته.

(ب) أي بعد التَّسليم بأنَّ الممكن ليس فيه ما يقتضي وجوده ولا عدمه فليكن شيء عدميٌّ أثَّر في وجوده.

(ج) فعلى ما سبق نرجع إلى أنَّ الطَّرفان متساويين؛ فلم قلتم إنَّ هذا الأمر العدميَّ أثَّر في وقوع أحدهما دون الآخر؟!

وقد سبق بأنَّ وجود الممكن لا يكون إلا معلولاً لوجود -أو وجوديٍّ-.

وسبق الكلام على العلَّة الفاعليَّة.

المطلب الثَّاني

الممكن ما لم يجب وجوده بعلَّة لم يوجد؛ إذ لو لم يجب معها لكان إمَّا متساوي النِّسبة إلى الوجود والعدم، فيكون حاله مع العلَّة كحاله بدونها وهو محال[أ].

أو وجوده ممتنعاً وهو أفحش.

أو أولى غير بالغ إلى حدِّ الوجوب فلا يستحيل عدمه[ب].

فليفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت آخر؛ فاختصاص أحد الوقتين بالوجود إن لم يكن بمرجِّح لم يوجد في الوقت الآخر يلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب؛ ضرورةَ أنَّ الأَوَّلويَّة الحاصلة من العلَّة متحقِّقة في كلا الوقتين، فالوقتان يتساويان فيها[ج].

(أ) بناءً على فهمنا لمعنى إمكان الممكنات يلزمنا أن نقول إنَّ وجود الممكن -إذا كان موجوداً- فهو لا بدَّ كائنٌ بغيره، والعلَّة لأنَّها علَّة هي مؤثِّرة في وجود الممكن.

فلو كانت العلَّة موجودة ولم يوجد الممكن بها لما كانت علَّة.

(ب) واحتمال أن يكون أثر العلَّة في امتناع الوجود للأولى باطل بديهة.

والاحتمال الثَّالث أن يكون أثر العلَّة هو الأَوَّلويَّة التي لا تصل إلى الوجوب فلا يكون عدم هذه الذَّات ممتنعاً؛ فهذا ما يلزم القائل بالأولويَّة فيكون النقاش فيه.

(ج) فبناء على هذه الأَوَّلويَّة فهي استحقاق للوجود دونَ الوجوب، فيكون للعدم استحقاق كذلك لكنَّه أقلُّ من استحقاق الوجود. =

وإذا كان بمرجِّح لم يوجد في الوقت الآخر لم تكن الأوَّلويَّة الشَّاملة للوقتين كافية في الوقوع والمقدَّر خلافه[أ].

= فعلى هذا فلنفرض (أ) وجوده أولى من عدمه، ولنفرض أنَّه موجود في وقت [س]-لاستحقاقه الوجود-، معدوم في وقت آخر[ص] -لاستحقاقه العدم-(١)؛ فوجود (أ) في [س] إمَّا من غير مرجِّح أو لأولويَّته أو لغيرها:

محال أن يكون من غير مرجِّح لأنَّ الأوقات جميعاً متساوية في ذاتها فلا وقت في ذاته أولى من وقت.

ومحال أن يكون لذاته لأنَّه لا فرق بين وقت ووقت عند الذَّات.

وإن كان لأولويَّته فأولويَّته ذاتيَّة له، والذاتيُّ دائم للذات؛ فيلزم كون الأوَّلويَّة حاصلة للذات في كلِّ الأوقات.

فلو كان وجوده في [س] لأولويَّته للزم أن يكون في كلِّ وقت موجوداً لأولويَّته لأنَّه لا فرق بين وقت ووقت.

لكنَّ (أ) غير موجود في كلِّ وقت؛ فليست أولويَّته سبب كونه في [س].

إذن: ثبت أنَّه لو وجد (أ) في [س] فلوجوده سبب.

ليس هذا السبب هو ذات [أ]، وليس أولويَّته.

فهو من علَّة أخرى خارجة عنه -فلنسمِّها {ن}- سبَّبت وجوده في [س]، ولأنَّ (أ) لم كن موجوداً في [ص] فلم تكن علَّته موجودة في [ص].

(أ) فإذن؛ ليكون (أ) موجوداً في [س] لا بدَّ للمرجِّح {ن} أن يكون موجوداً.

إذن: لا بدَّ من وجود مرجِّح آخر غير الأوَّلويَّة لتحقُّق (أ).

وعلى هذا لم تكن الأوَّلويَّة في نفسها كافية لوجود (أ) في [س] أو أيِّ زمان.

لكنَّ الفرض هو أنَّ أولويَّة (أ) كافية في وجوده دون الحاجة إلى أمر آخر.

فلزم الخلف والبطلان للفرض.

وهو المطلوب.

وبوجه آخر: لو لم يجب وجوده لكان وجوده إمَّا مساوياً لعدمه أو مرجوحاً أو راجحاً بالنِّسبة إليه[أ].

وعلى الأوَّل والثَّاني يلزم ترجيح المساوي والمرجوح[ب].

وعلى الثَّالث: فذلك الرُّجحان إنَّما نشأ من العلَّة التَّامَّة؛ إذ متى فقد جزء منها كان العدم أولى لتحقُّق علَّته وهو عدم العلَّة التَّامَّة[ج].

فإذا كان اختصاص وقتٍ بالوجود لا بمرجِّح لم يوجد في الوقت الآخر يلزم[١] ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب.

(أ) أي لو صححنا فرض الأوَّلويَّة فتكون الأقسام لأحد الطَّرفين المتناقضين هي: الوجوب والاستحالة والإمكان والرجحان والمرجوحيَّة.

(ب) فلو فرضناه راجحاً غير واجب، فإن كان مساوياً فرجحان المساوي لذاته باطل، ولو كان مرجوحاً فرجحانه لذاته أظهر بطلاناً.

(ج) أي: على فرض كون الرَّاجح راجحاً فهو راجح من علَّة تامَّة.

دليل ذلك أنَّ هذا الرَّاجح إمَّا أن تكون أولويَّته لذاته وجوباً في ذاته فيكون في نفسه واجباً.

فالآن؛ وجوب أولويَّة أحد الطَّرفين دون الطَّرف الآخر إمَّا أن يكون من علَّة فيلزم بطلان الفرض.

أو أن يكون من أولويَّة، وتكون هذه من أولويَّة فتتسلسل. وهو باطل.

أو أن يكون لوجوب الطَّرف وهو خلاف الفرض.

فإذن؛ الأوَّلويَّة لأحد الطَّرفين على الجواز لا الوجوب.

فإذا كانت على الجواز يقال: كون الأوَّلويَّة لأحد الطَّرفين متحقِّقة فذلك عن علَّة تامَّة لأنَّه ممكن، فلو لم تتمَّ العلَّة للزم أنَّ علَّة عدم الأوَّلويَّة هي الحاصلة -بأنَّ علَّة العدم عدم العلَّة- فيلزم عدم الأوَّلويَّة.

إذن لو فرضنا أولويَّة لأحد الطَّرفين لزم أن يكون ذلك عن علَّة تامَّة.

(١) جواب: «إذا».

وإن كان بمرجِّح لم يوجد في الوقت الآخر لم تكن العلَّة التَّامَّة علَّة تامَّة.

هذا خُلْفٌ[أ].

فقد ثبت بهذين الوجهين أنَّ الوجوب بالعلَّة يلزم وجود الممكن، وهذا الوجوب يسمَّى بالوجوب السَّابق، واحتجُّوا في تقدُّمه إلى دعوى الضَّرورة وحكم العقل بأنَّه وجب فوُجد[ب].

ويلزم بشرط الوجود وجوبٌ آخر يسمَّى بالوجوب اللَّاحق.

هذا ما تقرَّر عليه كلام سيِّد المحقِّقين في كتبه الثَّلاثة[1] بعد تزييف ما قيل من غير ذلك في هذا المطلب.

وأقول: يرد على التَّقريرين أنَّه على تقدير الأوَّلويَّة لا يلزم إمكان وجوده في وقت وعدمه في وقت آخر.

(أ) فالأوَّلويَّة ثابتة للذات في كلِّ وقت، فوجوده في وقت معيَّن ليس لأجل هذه الأوَّلويَّة.

فهو إمَّا أن يكون لا لسبب فيكون هذا ترجيحاً من غير مرجِّح وهو باطل.

أو أن يكون لسبب آخر، فيلزم أنْ لم تكف علَّة الرجحان في وجوده فلا تكون في نفسها علَّة تامَّة.

وذلك بأنَّ العلَّة التَّامَّة إذ كانت موجودة وجب وجود معلولها، فهنا وجدت تامَّةً ولم يوجد معلولها إلا بوجود شيء آخر؛ فلا تكون علَّة له.

(ب) فثبت استحالة وجود الممكن إلا بوجود غير، فوجود العلَّة موجب وجود المعلول، فالمعلول موجَب بالغير. وهذا الوجوب القبليُّ؛ أي أنَّه مهما قلنا إنَّ ممكناً موجودٌ فهو موجود بغيره.

(١) هي «شرح المواقف» و«حاشية على شرح تجريد الكلام» و«حاشية على شرح حكمة العين» كما في حاشية إحدى النُّسخ، والله أعلم.

بل اللازم منه إمكان عدمه ولو في وقت وجوده بأن يرتفع الوجود في نفس الأمر في ذلك الوقت ويتّصف بالعدم بدل اتّصافه بالوجود، ولا استحالة في إمكان العدم في وقت الوجود[أ].

وإنّما المستحيل إمكانه بشرط الوجود كما حُقّق في معنى المشروطة العامّة[١]، فإنّ الممكن ما يجوز عدمه في الجملة ولا يلزم أن يجوز عدمه على أيّ وجه فرض[ب].

ألا ترى أنّ الزمان ممكن ولا يجوز أن يعدم تارة ويوجد أخرى لاستلزامه الخلفَ، وهو تحقُّقه مع فرض عدمه -على ما يبيّن في موضعه-.

(أ) ويَرِدُ على هذا الدّليل أنّه لا يلزم من الأوّلويّة والرجحان أن يتحقق العدم؛ إذ إنّ إمكان العدم حاصل في وقت الوجود كما في المتساويين.

وعلى هذا يكون ذو الأوّلويّة موجوداً في كلّ وقت فلا يصحُّ الدّليل ابتداء.

وقد سبق أنّ الأوّلويّة بعض استحقاق للتّحقُّق، فيكون للمرجوح بعض استحقاق للتحقق، فيلزم تحقُّق الوجود والعدم، فلمّا لم يجز ذلك في الوقت الواحد كان بوقت بعد وقت.

(١) المشروطة العامة من القضايا الموجّهة في المنطق، وهي المحكوم فيها بضرورة النِّسبة باعتبار وصف الموضوع.

(ب) فجواز العدم لا يستلزم وقوع العدم؛ إذ إنّ جواز العدم للإمكان الذهني هو أمر ذهنيٌّ لا خارجيٌّ وجوديٌّ.

وإنّما يستحيل إمكان العدم للممكن الموجود الآن لأنّ الموجود الآن ليس معدوماً ومحال أن يكون معدوماً الآن. فهذا بالنّظر إلى الممكن من حيث إنّه موجود.

أمّا الممكن من حيث هو فلا يستحيل عليه العدم.

والمشروطة العامّة بحسب تعريفها تكون هاهنا بمعنى أنّ نظرنا إلى ضرورة استحالة العدم من حيث أمر عرض على الممكن هو الوجود لا من حيث ذات الممكن.

فلا يلزم من إمكان عدمه إمكانه في وقت وجوده بل في وقت آخر[أ].

ولمانعٍ أن يمنع في التَّقرير الثَّاني أنَّه متى فُقد جزء من العلَّة التَّامَّة كان العدم أولى، ويمنعَ قوله: «لتحقُّق علَّته»؛ ويسنده بأنَّ علَّة العدم عدم العلَّة الموجبة للوجود والمرجِّحة له معاً -لا عدم العلَّة الموجبة فقط-، لجواز أن تنتفيَ الموجبة وتبقى المرجِّحة، فلا يكون العدم أولى بل جائزاً.

وعند انتفاء جزء من العلَّة التَّامَّة لا يلزم انتفاء المرجِّحة، كما لا يلزم من انتفاء الوجوب انتفاء الرجحان[ب].

فالأوَّلى أن يقال: لو لم يجب وجوده لأمكن عدمه مع أولوَّية وجوده.

(أ) أي إنَّا نقول إنَّ الزمان متحقِّق، وكذلك هو ممكن لأنَّ تحقُّقه بتحقِّق الحوادث وليس له وجود ذاتيٌّ؛ فالزمان عند المتكلِّمين اعتباريٌّ عن تتابع الحوادث وترتُّبها. فلو لزم عدم الزمان لإمكانه للزم أن يكون موجوداً في بعض الأوقات معدوماً في بعض الأوقات، ولكنَّ الأوقات هي الزمان؛ فيلزم أن يكون موجوداً معدوماً في بعض نفسه! فهذا الخلف المذكور هنا.

إذن: إمكان عدم شيء لا يعني أنَّه يمكن عدمه وقتَ وجوده لما سبق.

صحيح أنَّ الممكن الموجود يستحيل أن يحتمل العدم حالَ وجوده، لكنَّ هذا لا يمنع أن يحتمل الممكن العدم في ذاته فيفرض عدمه في غير هذا الوقت المعيَّن.

(ب) محصِّل هذا أنَّ الدَّليل قد قام على أنَّ ذا الأوَّلويَّة محال أن يوجد في الوقت المعيَّن من غير مرجِّح يوجب كونه في هذا الوقت؛ فالإيراد هنا بأن لم لا يكفي رجحان أن يكون في هذا الوقت؟

فلو قلنا بأولويَّة وجود (أ)؛ فلو فقدت علَّة (أ) فرجحانه باقٍ؛ فعدم (أ) علَّته عدمان: عدم وجود علَّة (أ) وعدم وجود رجحانه.

فيلزم جواز ترجيح المرجوح ما دام مرجوحاً؛ وهو محال[أ].

ويُعلم من هذا الوجه وممَّا سبق في المطلب الأوَّل أنَّ الأوَّلويَّة -ذاتيَّة كانت أو غيرها- تستلزم الوجوب كذلك[ب].

ثمَّ أقول: ما ادَّعوه من تقدُّم هذا الوجوب على وجود الممكن *منافٍ* لما قرَّروه من أنَّ العلَّة التَّامَّة قد تكون بسيطة؛ لأنَّه إذا تقدَّم هذا الوجوب على وجود الممكن تقدُّماً بالذَّات يكون جزءاً من العلَّة التَّامَّة لا محالة، فلا يتحقَّق علَّة تامَّة بسيطة[ج].

اللهمَّ إلا أن يُتكلَّف ويقال: المعلول بالحقيقة هو وجوب الوجود، حيث يقال: إنَّ علَّة وجود المعلول قد تكون بسيطة. أرادوا به علَّة وجوب وجوده[د].

(أ) فيمكن تقرير هذا الدَّليل بطريق آخر لا يرد عليه هذا الإشكال؛ وهو بأن يقال إنَّا إن فرضنا ذا أولويَّة فعدمه ممكن، فيجوز إذن ترجُّح عدمه، ولكنَّه مرجوح؛ فيلزم جواز ترجُّح المرجوح فلا يكون المرجوح مرجوحاً؛ هذا خُلْفٌ.

فهذا طريق بيِّن في إبطال القول بالأوَّلويَّة.

(ب) فمهما افتُرض ممكنٌ ذو أولويَّة؛ فاللازم من القول به هو كونه واجباً لا ممكناً فيقع الخلف.

(ج) أي لو كان كلُّ وجوب متقدِّماً على وجود الممكن للزم أن تكون كلُّ علَّة سابقةَ المعلول؛ فيلزم إمَّا تخلُّف المعلول عن علَّته التَّامَّة، أو كون علَّته المتقدِّمة عليه غير تامَّة.

فإن لزم أن تكون كلُّ علَّة متقدِّمة غير تامَّة، ولزم أنَّ كلَّ علَّة يجب تقدُّمها على المعلول؛ فينتج أنَّه يستحيل أن يكون العلَّة التَّامَّة لأيِّ شيء من الأشياء علَّة بسيطة؛ وإلا لزم تخلُّف المعلول عن علَّته التَّامَّة وهو باطل.

(د) فذلك كذلك إلا أن يقال إنَّ وجود الممكن بوجوبٍ وجوده بغيره، فالوجوب هو الذي به الوجود؛ فيكون بسيطاً لكلِّ شيء فيلزم كون كلِّ العلل بسيطة.

ومصادمٌ[١] لما قرَّره المتأخِّرون -لا سيَّما سيِّد المحقِّقين قدِّس سرُّه- من أنَّ ثبوت الشَّيء للشَّيء فرع ثبوت المثبت له؛ إذ الوجوب أمر ثبوتيٌّ فيكون ثبوته للشَّيء متأخِّراً عن وجوده؛ فالوجود السَّابق على الوجوب إن كان عين المسبوق به لزم تقدَّم الشيء على نفسه[أ].

وإن كان غيره نقلنا الكلام إليه حتى يلزم أن يكون للشَّيء الواحد وجودات غير متناهية وهو باطل[ب].

على أنَّهم قد اعترفوا بأنَّ الشَّيء الواحد لا يكون له إلا وجود واحد.

واعلم أنَّه لم يزد الشَّيخ الرَّئيس[٢] وغيره من القدماء في هذا المطلب على أنَّ العلَّة ما لم يجب صدور المعلول عنه لا يصدر عنه.

والدَّليل الذي ذكروه إنَّما يدلُّ على الاستلزام دون التَّقدُّم، ودعوى الضَّرورة في محلِّ المنع[ج].

---

(١) معطوف على: «منافٍ».

(أ) أي القول إنَّ علَّة الوجود هي الوجوب باطل؛ إذ إنَّ الوجوب صفة للموجود، والصفة تابعة للموصوف، فيكون المتقدِّم تابعاً للمتأخِّر؛ فهذا دور ظاهر.

(ب) وإن كان الوجوب تابعاً لغير الوجود -الذي قيل إنَّه معلوله- لزم كون هذا الوجود موجباً بوجوب تابعٍ لوجود آخر موجَب بوجوب تابع لوجود موجب فيلزم التَّسلسل.

(٢) هو أبو عليٍّ ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨)هـ أشهر من أن يعرَّف. تاب آخر عمره بعد مرض ما انفكَّ عنه، وصار يختم القرآن الكريم كلَّ ثلاثة أيام وتوفي يوم جمعة في شهر رمضان المبارك. انظر: «**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**» لابن خلكان.

(ج) أي إنَّ متقدِّمي الفلاسفة لم يوجبوا أن تتقدَّم العلَّة المعلول وجوباً كما التزم المتأخِّرون؛ وإنَّما قال المتقدِّمون بالتقدُّم الذاتيِّ المرتبيِّ. =

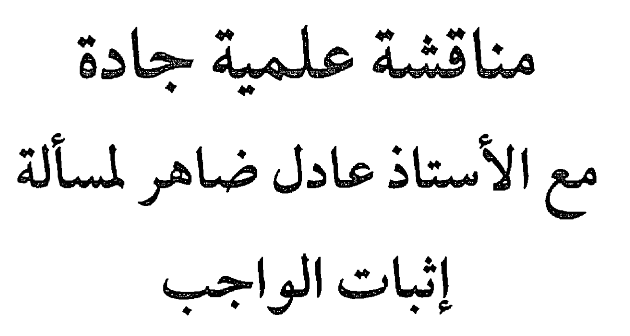
فلهذه المناقشة مزيد تفصيل ربما تَعثر عليه في تعليقاتنا.

وليكن هذا آخر ما قصدتُ إليه في هذه الرِّسالة مع تفرُّق الحال وتشتُّتَ البال، ووقوعي في زمان أضحى الهمم متقاصرة والجَهَلَةُ متناصرة، يكتفون بالخضاب عن الشَّباب، ويستغنون بترائي السَّراب عن التَّرَوِّي بالشَّراب.

ولكنَّ هو الله ربِّي يحقُّ الحقَّ بفضله ويبطل الباطل بعدله. بيده الحسنى وإليه الرجعى.

تمَّ الكتاب بعون الله الملك الوهَّاب

= فالدَّار الموجودة الآن وجود أساساتها ليس بمثل وجود نوافذها لاعتِماد الدار كلِّها -وضمنها النَّوافذ- على الأسس. هذا مع كون هذه الأجزاء جميعاً موجودة في الوقت الواحد.



مناقشة علمية جادة
مع الأستاذ عادل ضاهر لمسألة
إثبات الواجب

مناقشة عمليَّة لمسألة إثبات الواجب

هذا الفصل أضيف تبياناً لأهميَّة إخراج رسالة الإمام الدَّوَّاني -رحمه الله- في هذا العصر؛ فإنَّ هذا العصر مخصوصاً قلبت فيه الأمور والعقول، فاستعلى من لا يستحقُّ الاستعلاء من الفريقين فريق المؤمنين وفريق الملحدين(١).

فترى كثيراً ممَّن لهم الدِّعاية الكبيرة بأنَّهم المثبتون لوجود الله سبحانه وتعالى إمَّا سطحيون يظنُّون أنَّهم عقلانيون(٢)، أو مغفلون ينكرون العقل وأهله ويستدلُّون على الله سبحانه وتعالى بالوحي(٣).

---

(١) لا يلزم أن يكون كلُّ مشكك في الأدلَّة على وجود الله سبحانه وتعالى ملحداً؛ إذ يمكن أن يفرَّ إلى شيء يراه دليلاً خاصاً به! ويمكن أن يكون سوفسطائيّاً يعتقد ما يهوى، فإن أحبَّ أن يكون هناك إله آمن به!

(٢) ويمكن أن نحكم بأنَّ هؤلاء عموماً أتباع ابن رشد الحفيد، ومصداقهم عدد من «الإسلاميين» في عصرنا، أمَّا قدماء الإسلاميين فلا شكَّ في أنَّ الشَّيخ ابن تيميَّة متأثر بابن رشد في بعض أصوله. ويمكن أن نقول إنَّ طريقة النصارى الكاثوليك في المعقولات قد تأثَّرت كثيراً بابن رشد -مع تأثُّرهم بالمتكلِّمين المسلمين يقيناً-، بل لنا أن نقول إنَّ توما الإكويني شخصياً متأثرٌ بابن رشد مع أنَّه قد ردَّ عليه وعلى أتباعه من النصارى. هذا وابن رشد عينُه للحاكم أن يحكم عليه بالسطحيَّة جدّاً إذا ما قارن بين كلامه وكلام أئمَّة الإسلام، بل من يقرأ لأبي عليّ ابن سينا يعرف الفرق بين مقداره ومقدار ابن رشد!

(٣) وهؤلاء هم المجسِّمة من المسلمين والبروتستانت من النصارى؛ أمَّا المجسِّمة فلأنَّهم حسِّيُّون؛ الحسُّ عندهم أصل في كون الموجود موجوداً فاعتقدوا كون الله سبحانه وتعالى محسوساً؛ فلـمَّا جوبهوا بالأدلَّة العقليَّة اليقينيَّة في لزوم كون الله سبحانه وتعالى أحد أجزاء العالم فيلزم قدمها أو حدوثها أنكروا العقل وحجِّيَّته وجعلوه ضدّاً للنَّقل، وإن حاول بعضهم كابن تيمية التَّوفيق بين التَّجسيم وحجيَّة العقل بتخبُّطات ظاهرة للعاقل. أمَّا البروتستانت فطريقتهم بعدما رأوا من انقضاض

أمَّا الملحدون فاستطالتهم إنَّما هي على من واجهوا من المؤمنين، فلمَّا كانت طريقة من واجههم من المؤمنين ضعيفة سطحيَّة كان لهم هم العلو.

فالفلاسفة الملحدون إنَّما كانوا في الغرب بعد الصدمات العنيفة داخل فلسفة النصارى، أمَّا المسلمون فالفلاسفة منهم مع مرور الوقت لم يكن منهم إلا المؤمنون[1].

فلمَّا كان النُّظار بين المؤمنين والملحدين في الغرب كان المؤمنون إمَّا كاثوليك أو بروتستانت والفريقان ضعيفان.

فإذن هذا الفصل لتبيان فائدة هذه الرِّسالة من جهات ثلاث:

الأوَّلى: أنَّ مسألة إثبات وجود الله سبحانه وتعالى تناقش ويناظر عليها حتى الآن، والمظهر لهذا عند المسلمين هو العلمانيون.

الثَّانية: تبيان ضعف طريق غير المسلمين في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى.

الثالثة: تبيان أنَّ المنكرين لثبوت دليل على وجود الله سبحانه وتعالى إنَّما هم مناقشون لغير أهل للمناقشة، وأنَّ الملحدين في أنفسهم دون المستوى المستحقّ في مناقشة هذه المسألة.

فلاسفتهم -مثل ديفيد هيوم وإيمانويل كانت- على الأدلَّة العقليَّة، فلم يبق لهم إلا أن يقولوا إنَّ المسيح يتجلَّى للناس ليعرِّفهم نفسه من غير الحاجة إلى دليل!

(١) يمكن أن نقول هنا إنَّ الإسلاميين كانوا قد وصلوا إلى درجة نضج عالية جداً في الوقت الذي بدأ فيه الغرب بالنظر الداخليّ، فديكارت المجدّد الأوَّل لإرهاصات الفلسفة الحديثة للغرب صاحب «أنا أفكر إذن أنا موجود» قد أجاب ابن سينا قبله بقرون بإبطال هذه الطَّريقة. وفي عصر ديكارت الذي كان فيه السؤال هذا كان في المسلمين أكابر الفلاسفة من أهل السُّنَّة كالإمام الدَّوَّاني نفسه ومن غيرهم كالملَّا صدرا الفيلسوف الشيعيِّ القائل بوحدة الوجود.

وسيكون هنا بإذن الله تعالى مناقشة أحد أكابر العلمانيين العرب[١] هو الدكتور عادل ضاهر[٢] في أحد فصول كتابه «**الفلسفة والمسألة الدِّينيَّة**»[٣].

ولن تكون المناقشة تفصيليَّة بالاستدلال على تمام المقدِّمات جميعاً؛ وذلك لأنَّ الاستناد سيكون على ما سبق من رسالة الإمام الدَّوَّانيِّ فلا حاجة لإعادتها، فمن أدرك المسائل في الرِّسالة فلن يصعب عليه فهم ما هنا بإذن الله تعالى[٤]، ولن يكون على جميع ما يذكر الأستاذ عادل لأنَّ بعضه ليس مهمّاً في هذا المحلِّ.

فهذا الكتاب بمجموعه مناقش لوجود الله سبحانه وتعالى[٥]؛ إلا أنَّ الفصل الأخير هو على محلِّ مسألتنا الخاصَّة في إثبات الواجب -تعالى-، وهو الفصل الثَّاني عشر: «**العقل باعتباره أساساً لمعرفة وجود الله**»[٦].

---

(١) بل الظاهر أنَّه أكبرهم وأعقلهم.

(٢) هو فيلسوف لبنانيٌّ حاز الدكتوراة في أمريكا يدرِّس حالياً في جامعة دايسون كوليدج - نيويورك. له عدد من المؤلَّفات منها: الأخلاق والعقل، الفلسفة والسياسة، الأسس الفلسفيَّة للعلمانيَّة، أوليَّة العقل.

(٣) طبع في دار نلسن - السويد- لبنان ٢٠٠٨.

(٤) ولئن وجد شيء من الإيرادات غير مجاب عنه هنا سهواً فإدراك ما سبق يغني ويكفي؛ إذ إنَّ رسالة الإمام الدَّوَّانيِّ مستوعبة المطلوب، ومن فهمها استطاع إرجاع الإيرادات جميعاً إلى ما سبق وحلَّه.

(٥) والحقُّ أنَّا لو أزلنا قليلاً من الكتاب لوجدناه كتاباً في الردِّ على المبتدعة! فكثير من الإيرادات التي يورد الأستاذ عادل ضاهر إنَّما هي إيرادات أوردها أهل السنَّة والجماعة على المعتزلة والفلاسفة والمجسِّمة! ولم يكن من الأستاذ المذكور ذاك الردُّ المواجه لقول أهل السنَّة والجماعة -وهم جمهور المسلمين- في طريقتهم في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى إلا قليلاً. فالأستاذ لم يحاور إلا مؤمني النصارى -بحسب ما وجد في كتابه-، وهم إمَّا على قول الفلاسفة أو المعتزلة أو المجسمة.

(٦) هذا الفصل من صفحة (٥٨٥) إلى صفحة (٦٥٠) آخر الكتاب، والحقُّ أنَّ هذه الصفحات يمكن اختصار جميعها في عُشرها! هذا مع كون كلام الأستاذ عادل مركّزاً كثيراً مقارنة بغيره من العلمانيين!

ففي هذا الفصل يناقش الأستاذ عادل ضاهر ثلاثة أدلَّة للمؤمنين[١]:

الأوَّل: الدَّليل الكوسمولوجيُّ -الذي يرجع إلى البرهان السَّببيِّ-؛ وهو محلُّ رسالة الإمام الدَّوَّانيّ.

الثَّاني: البرهان الغائيِّ؛ وهو بأن الموجودات جميعاً موجودة بكيفيَّات كلٌّ منها له فائدة ففي وجوده حكمة، وبعض هذه الموجودات ليس عاقلاً، فإذن هناك موجود أعلى منها هو الذي صمَّمها على ما هي عليه[٢]، وهذا «هو الافتراض الوحيد الذي يمكن أن يعلّل ظواهر من نوع معيَّن في العالم»[٣].

الثالث: إرادة الاعتقاد؛ وهو بأنَّ هناك احتمالان: الاعتقاد بوجود الله سبحانه وتعالى، والاعتقاد بعدم وجوده تعالى؛ ففي حال الاعتقاد بوجوده تعالى يمكن الجواب عن الأسئلة الكبرى: «من أين جئنا؟ ولم نحن موجودون؟ وما مآلنا؟». ففي القول بوجود الله -سبحانه وتعالى- فائدة عمليَّة في الحياة باطمئنان النفس لعلمها بوجود حكم عدل، فيعلم المؤمن أنَّه محاسب على أعماله؛ فتنتظم أعمال الناس ويجعلون العدل فيما بينهم.

فتكون نتيجة الإيمان بالله تعالى أفضل من نتيجة الإلحاد!

---

(١) هي أدلَّة توما الإكوينيِّ [١٢٢٥-١٢٧٤]م مع تعديلات الفلاسفة المؤمنين بعده. ولا يخفى أنَّ توما قد أخذ دليل الإمكان عن الإمام الجوينيِّ.

(٢) هذا يسمِّيه ابن رشد الحفيد بأنَّه دليل العناية في كتابه «**الكشف عن مناهج الأدلَّة**» صفحة (٤١).
وافقه الشيخ ابن تيميَّة على صحَّة هذا الدَّليل. فانظر: «**درء تعارض العقل والنقل**» له.
ولا يبعد أبداً أن يكون توما الإكويني قد أخذه عن ابن رشد. ويقول الأستاذ عادل ضاهر إنَّ «ريتشارد سوينبيرن» هو أهمُّ المدافعين عن البرهان الغائيِّ في الفلسفة الغربيَّة المعاصرة.

(٣) صفحة: (٦٢٠).

ونحن المهمُّ عندنا الدَّليل الأوَّل، أمَّا الثَّاني فليس بمهمٍّ كثيراً، أمَّا الثالث فذكره للدلالة على سقوط فكر أصحابه!

البرهان السَّببيُّ

يقرر الأستاذ هذا البرهان كالآتي -صفحة (٥٩١)-:

١- توجد الآن أشياء تتغيَّر، وأشياء تسبب التغيُّر.

٢- إذا وجدت الآن أشياء تتغيَّر وأشياء تسبب التغيُّر، وإذا كان ما يسبّب التغيُّر إنَّما يسبّبه فقط إذا وجد شيء آخر يسبّب تغيراً فيه، إذن سلسلة الأسباب لا متناهية.

٣- ولكن لا سلسلة سببيَّة يمكن أن تكون لا متناهية.

ولذلك:

٤- يوجد شيء يسبّب التغيُّر، ولكن لا شيء يسبِّب تغيُّراً فيه، أي يوجد سبب أوَّل هو الله -تعالى-.

ثمَّ يقول الأستاذ إنَّ هذا البرهان بهذا الطريق متعرِّض لصعوبتين:

الصعوبة الأوَّلى: أنَّ المقدِّمة الثالثة باطلة؛ «إذ لا مسوِّغ على الإطلاق للاعتقاد بأنَّه لا يمكن لسلسلة سببيَّة أن تمتدَّ بصورة لا متناهية في اتجاه الماضي واتجاه المستقبل. في الواقع؛ إنَّ مبدأ حفظ الطاقة يستوجب عدم وجود بداية أو نهاية للتغيُّر»[1].

---

(١) نفس الصفحة.

والجواب عن الشقِّ الأوّل منها في رسالة الإمام الدَّوّانيّ بيِّن؛ فقد ثبت بطلان تحقق هذه السِّلسلة عقلاً، فسلسلة كهذه هي سلسلة شرطيات لا نهاية لها، فكلُّها بمجموعها ممكنة، فإذا ما وجدت فبغيرها ضرورة، وهذا الغير واجب.

والشقُّ الثَّاني الجواب عنه بأنَّ قانون حفظ الطاقة واجب في العادة والواقع وجوباً فيزيائياً؛ ولكنَّه ليس بواجب عقلاً، فإذن هو عقلاً ممكن. والممكن العقليُّ محال أن يوجد لذاته لأنَّه لذاته غير مستحقٍّ لوجود ولا لعدم، فهو من فاعل غيره ضرورة.

وبطريق آخر يقال: في العالم طاقة، هذه الطاقة محال أن تكون لا نهاية لها؛ إذ لو كانت لا نهاية لها لما صحَّ قانون حفظ الطاقة؛ إذ لو كانت لا نهاية لها لما كان هناك فرق في الزيادة فيها أو النقص.

فإذن كميَّة الطاقة محدودة؛ فهذه الكميَّة المخصوصة عددُ كمَّات معيَّن -لما قد ثبت فيزيائياً-؛ فهذا العدد المعيَّن ممكنٌ ضرورة، إذ لِمَ لم يكن عدد الكمَّات أكبر أو أصغر؟

فوجود هذا العدد ممكن لذاته؛ فعلى هذا يقال: نحن نرى العالم ذا كمّيَّة من الطاقة محدودة لا تزيد ولا تنقص مهما كانت العمليَّات الفيزيائيَّة أو الكيميائيَّة، فلهذا حكمنا بأنَّه بحسب تكرار المشاهدة بقاء الطاقة على هذا المقدار واجب.

فهذا نسمِّيه حكم العادة، فهذه الصورة واجبة عادةً.

ولكن هل الوجوب العاديُّ مقتضٍ للوجوب العقليّ؟ لا، إذ ليس هناك من تناقض في أن لا يكون هذا الواجب العاديّ أصالة؛ إذ ليس الواجب العاديُّ إلا حكماً بدوام اقتران (أ) و(ب)، ولكن لا يلزم أن يكون (أ) سبباً لـ (ب) ولا العكس.

ولا تناقض في أن نقول إنَّ وجود (أ) أو (ب) في لحظة ليس هو سبب وجوده في اللحظة اللاحقة.

إذن الاعتراض بالقول إنَّ هذا البرهان مؤدٍّ إلى نقض مبدأ حفظ الطاقة لا معنى له؛ إذ إنَّ مبدأ حفظ الطاقة اجب عادة ممكن عقلاً، فيجري فيه ما يجري في الممكنات أنَّها إذا ما وجدت فبغيرها.

الصعوبة الثَّانية: أنَّ هذا الطريق نتيجته وجود سبب أوَّل في الزمان، فإنَّ هذا التقرير اللازم منه أن يكون السبب الأوَّل حادثاً لا قديماً؛ فلو قلنا إنَّ السبب الأوَّل هو الله سبحانه وتعالى للزم حدوثه، ولكنَّا قد فرضناه قديماً لا بداية له؛ هذا خُلْفٌ.

والجواب عن هذا أنَّ المسلمون قالوا إنَّ الله سبحانه وتعالى ليس بسبب للعالم، وإنَّما سببه تعلُّق إرادته تعالى[1].

---

(١) فأورد على المسلمين أنَّه لو كان العالم بإرادة الله سبحانه وتعالى فإرادته تعالى إمَّا قديمة أو حادثة؛ وعليه فعندنا احتمالات: إمَّا أن تكون الإرادة قديمة والعالم قديماً، أو أن تكون الإرادة حادثة والعالم حادثاً، أو أن تكون الإرادة قديمة والعالم حادثاً؛ فالأوَّل هو قول الفلاسفة ولا يقول به المسلمون. والثَّاني يلزم منه أن تكون الإرادة حادثة بفعل حادث، وهو من حادث فيتسلسل وهو باطل. والثالث محال؛ لأنَّ الحادث علَّته التَّامَّة قديمة، فيلزم تخلُّف المعلول عن العلَّة التَّامَّة وهو محال. والجواب بفهم مقصود متكلمي المسلمين؛ إذ هم يصفون الله سبحانه وتعالى بالإرادة التي هي صفة يكون للموصوف بها الترجيح لا بناء على أمر خارجيّ، ثمَّ ترجيح وجود (س) هو تعلُّق هذه الصفة بوجوده دون عدمه. والله سبحانه وتعالى ليس بمتغيِّر في الزمان فكذلك صفته، وهو تعالى مختار لوجود (س) لا في زمان فلا يكون هذا الاختيار -والتعلُّق- من أوَّل. ولَمَّا كان المراد لا يكون إلا حادثاً فإرادة الله سبحانه وتعالى له -مع اعتبار قدرته تعالى- مؤثِّر في حدوثه في زمان، فهنا الخروج عن الإيراد بأنَّ حدوث (س) به يبتدئ الزمان؛ فالعالم مراد لله سبحانه وتعالى قديماً، ولكنَّ العالم لَمَّا كان مراداً فهو حادث ضرورة أنَّ الموجود لا يراد، فلو كان العالم موجوداً قديماً لما كان مراداً لله سبحانه وتعالى أصالة للزوم تحصيل الحاصل. فإذن تأثير قدرة الله سبحانه وتعالى هو في ابتداء العالم من غير مرور زمان قبله، فلا قَبْلَ للعالم. إذن العلَّة التَّامَّة لوجود العالم جزؤها الحدوث والابتداء، فلا يلزم قدم العالم ولا حدوث الإرادة، وإنَّما الحادث تعلُّق القدرة الذي محلُّه الفعل.

أمَّا الفلاسفة فقد سلَّموا بهذا فقالوا إنَّ الله سبحانه وتعالى هو علَّة العالم فيلزم أن يكون العالم قديماً.

ثمَّ ينتقل الأستاذ إلى جواب أحد الفلاسفة أتباع توما الإكويني هو «فريدريك كوبلستون»؛ فجواب كوبلستون من جهتين:

الأوَّلى: أنَّه لا يلزم من الأدلة العقليَّة على وجود الله سبحانه وتعالى كونُ العالم له بداية زمانيَّة[١].

الثَّانية: أنَّ السبب يطلق على مفهومين:

سبب مولِّد للمسبَّب -السببيَّة الميكانيكيَّة-؛ فإذا وجد (س) فهو يسبِّب (ص) بعده بالزمان ضرورة؛ فلو وضعتَ يدك في الماء البارد فستحسُّ بالبرودة في اللحظة التالية ضرورة، فمحال أن تحسَّ في البرودة لحظة وضعك اليد في الماء[٢].

سبب بوجوده يوجد المسبب، فإنَّا مهما فرضنا أنَّ جسماً موجودٌ فهو لا بدَّ في مكان؛ فكونه في مكان معلول لكونه جسماً، فالعلَّة والمعلول وجودهما معاً وجوباً، وإن وجدنا أحدهما معدوماً فالآخر معدوم وجوباً. وهذه هي التي منها العلَّة العقليَّة[٣].

---

(١) ويقول كوبلستون إنَّ هذا هو قول توما الإكويني في كتابه «الخلاصة اللاهوتيَّة».

(٢) وهذه الصورة من السببيَّة عاديَّة وليست عقليَّة، أي إنَّ العلَّة التي يكون أثرها بعدها زمانياً عرفناها بتكرار المشاهدة، ولا تناقض في حدوث شيء لا يحدث بعده غيره؛ وذلك لأنَّ الحوادث كلٌّ منها كالآخر من حيث الحدوث. فعلى هذا نقول إنَّ علَّة الكلِّ تعلُّق قدرة الله سبحانه وتعالى وإرادته.

(٣) وليس كلُّ ما هو على هذه الصورة علَّة عقليَّة، إذ إنَّ وجود الشمس في وسط السماء علَّة لزرقتها، لكنَّ لا تناقض عقلاً في أن تكون الشمس طالعة والسماء سوداء. وإذ ترجع عند أهل السنَّة كلُّ علَّة إلى إرادة الله سبحانه وتعالى بأنَّ تعلُّق الإرادة هو العلَّة التَّامَّة.

فبناء على الجهتين هاتين يصحُّ البرهان السَّببيُّ في إثبات كون الله سبحانه وتعالى علَّة للعالم مع الخروج عن الصعوبتين السابقتين[١]؛ وذلك بأن يعدِّل المقدِّمة الثَّالثة بأنَّ سلسلة الموجودات لا بدَّ من استنادها عينها إلى أمر خارج هو الواجب -تعالى-، بدل أن يقول بحدوثها.

فيناقش الأستاذ كلام كوبلستون من جهتين:

الأوَّلى: السِّلسلة مستندة إلى غيرها ولنسمَّه (ق)، سلَّمنا؛ لكن لم قلت إنَّ (ق) واجب؟

تقول: هو واجب وإلا لكانَ واحداً من أفراد السِّلسلة.

فيقال: بل لم لا نقول إنَّ وجود العالم مستند إلى (ق) وجوباً واقعيّاً -عادياً-، فما دام (ق) موجوداً فالعالم موجود؛ ولكن لا يلزم من هذا الفرض أن يكون (ق) واجباً لذاته بحيث يلزم من فرض عدمه أو استناده إلى غيره تناقضٌ منطقيٌّ[٢].

فيمكن أن يكون (ق) هو الجسيمات دون الذريَّة التي يتكوَّن العالم كلُّه منها، فيتحقق الاستناد الذي هو غاية هذا البرهان.

الثَّانية: لا نسلَّم احتياج السِّلسلة إلى الغير؛ إذ كلُّ فردٍ فيها فله علَّة، فلا حاجة إلى شيء خارج السِّلسلة.

---

(١) إذ لا يلزم التعارض لا في العقل ولا في النقل! طبعاً عندهم وعند ابن رشد وابن تيمية! وإلا فحدوث العالم ثابت عقلاً ونقلاً.

(٢) يسمِّي الأستاذ عادل الحكم العقليَّ بأنَّه المنطقيّ، والحكم العاديَّ بأنَّه المنطقيِّ، فالواجب العقليُّ ما لزم بانتفائه التناقض المنطقيّ، وهكذا.

وكذلك؛ فإنَّا لم لا نقول إنَّ العلل الموجودة في العالم هي العلل المولِّدة التي يكون أثرها بعد وجودها في الزمان؟[١]

فهنا ينقل الأستاذ جواب بعض «الإيمانيين» منهم: السَّبب هو أساس التَّفسير؛ فالسِّلسلة المفترضة تفسير وجودها نفسها غير كافٍ، إذ إنَّ التفسير الذي لا نهاية له تفسيراً بعد تفسير لا يوصلنا إلى التفسير التامّ الذي هو العلَّة التَّامَّة.

وعلى هذا يكون علَّة كلِّ فرد غير تامَّة، وهو باطل.

وتقرير هذا الطريق بأن يقال:

١- توجد الآن في العالم موجودات تفسيرها بموجودات أخرى.

٢- لا شيء يكون به تفسير غيره تفسيراً كاملاً إلا إذا كان تفسيره هو كاملاً.

٣- فلو فرضنا سلسلة لا نهاية لها من العلل والمعلولات للزم أن لا نصل إلى التفسير الكامل، «ولا تفسير كاملاً هو بدون نهاية».

٤- إذن؛ هناك موجود يكون به تفسير وجود الموجودات الأخر وهو غير محتاج إلى تفسير من غيره، وهو الله تعالى.

فيورد الأستاذ عادل إيرادين:

الإيراد الأوّل: أنَّا لو فرضنا أنَّ العلَّة لا يمكن أن تكون إلا العلَّة التَّامَّة لكان باطلاً قولنا بالتفسير العلميِّ؛ إذ التَّفسير العلميُّ لا ينظر فيه إلا إلى السبب القريب. فمثله أنَّه قد

---

(١) فإنَّه لو سلِّم أنَّ العلل هي التي بوجودها وجودُ المسبَّب فيلزم عدم تخلّفه عنها للزم كون السِّلسلة بأجمعها موجودة الآن لأنَّه قائل بتسلسل العلل والمعلولات لا إلى نهاية.

ثبت بالمشاهدة أنَّ القوَّة التي تجذبك إلى الأرض معتمدة على كتلتك وكتلة الأرض والمسافة بينكما وثابت الجذب الكونيِّ -بحسب قانون الجذب الكونيِّ-، وكلٌّ واحد من أجزاء هذا التفسير العلميِّ ليس واجباً لذاته، فلو لم تكن العلَّة إلا العلَّة التَّامَّة للزم كون العلَّة الحقيقيَّة لقوَّة جذبك إلى الأرض ليس هو ما بحسب قانون الجذب الكونيِّ.

فمن قال بوجود الله سبحانه وتعالى فيلزمه أن يكون تفسير كلِّ شيء هو الله سبحانه وتعالى، فيقول إنَّ سبب طلوع النهار وسقوط الحجر وحرارة الحديدة التي في النار هو الله سبحانه وتعالى.

فيلزم إنكار كلِّ القوانين الفيزيائيَّة والتفسيرات العلميَّة وهذه سفسطة.

والجواب عن هذا على طريقة الفلاسفة أن يقال إنَّ المبدأ القريب لسقوط الحجر هو ما بحسب قانون الجذب الكونيِّ، والمبدأ الأوَّل هو وجود الله سبحانه وتعالى.

فإذن لا تعارض بين كون الله سبحانه وتعالى هو المبدأ لسقوط الحجر، وإنَّما قانون الجذب الكونيِّ واسطة هي المبدأ القريب، فلتفسير سقوطه يكفي ذكر المبدأ القريب.

ثمَّ فليقل إنَّ المبدأ القريب هو العلَّة التَّامَّة لسقوط الحجر؛ إذ إنَّ وجود الله سبحانه وتعالى سبب لوجود أشياء وقوانين، وهذه الأشياء والقوانين هي سبب وسقوط هذا الحجر؛ فعلى هذا يجوز أن نقول إنَّ التفسير الكامل لسقوط الحجر هو المبدأ القريب، فلا يلزم أن نقول إنَّ الله سبحانه وتعالى هو سبب سقوط الحجر[1].

---

(١) جواب الفلاسفة هذا يكفي مقابل هذا الإيراد من الأستاذ عادل، إلا أنَّه في نفسه باطل؛ وذلك لأنَّه لو كان وجود الله سبحانه وتعالى سبباً لوجود غيره -ولنفرض هنا الغير ثابت الجذب الكونيِّ، ووجود الله سبحانه وتعالى واجب؛ فإذن يلزم كون هذا الثابت واجباً عقلياً ومنطقياً بوجوب الله سبحانه وتعالى. ولكنَّ هذا الثابت في ذاته ممكن يمكن أن يكون أكبر أو أصغر. فعلى هذا يلزم إمَّا أن

وجواب أهل الحقِّ بناء على أصلهم بأنَّ الله سبحانه وتعالى فاعل مختار[١] أنَّ سقوط الحجر هو بإرادة الله سبحانه وتعالى وبقدرته، وليس بشيء غيرهما، إلا أنَّ الله سبحانه وتعالى قد جعل أفعاله هذه على نسق وعادة، فلمَّا شاهدنا أفعاله تعالى بينها اقتران جاز لنا أن نحكم بحسب العادة والمشاهدة بناء على هذه الاقترانات.

فكلَّما كان هناك جسد في النار فسنحكم بالضرورة العاديَّة أنَّه سيحترق، وكلَّما رأينا شخصاً قد قتل فمحال بالضرورة العاديَّة أن يعود إلى الحياة.

فلمَّا صحَّ لنا أن نحكم بحسب هذه الاقترانات -مع قولنا إنَّ الاقتران لا يعني السببيَّة لأنَّ إرادة الله سبحانه وتعالى وقدرته هي السبب-، فهذا لم يتعارض مع قولنا بأنَّ السبب هو تعلُّق قدرة الواجب -تعالى-[٢].

الإيراد الثَّاني: أنَّ القول: «لا علَّة تكفي إلا العلَّة التَّامَّة» هل هو واجب عقلاً بحيث يكون خلافه ممتنعاً منطقياً؟ فما الدَّليل على وجوبه عقلاً؟!

فإذا لم يثبت أنَّ هذا واجب عقلاً فيجوز إذن القول بالسِّلسلة التي لا نهاية لها، أو أن نقول إنَّ السِّلسلة تنتهي إلى شيء ممكن ليس علَّة تامَّة كالجسيمات دون الذرّيَّة؛ فلقائل أن يقول إنَّ هذه الجسيمات سببٌ للكتلة وأشكال الطاقة كلِّها.

يكون الواجب علَّة للممكن عقلاً وهو باطل ضرورة، أو أن يكونا واجبين فيلزم الخلف في أن يكون ثابت الجذب ممكناً واجباً، أو أن يكونا ممكنين فيلزم الخلف في أن يكون الله سبحانه وتعالى واجباً ممكناً. فبطلت الأقسام جميعاً.

(١) وهذا ينظر في محلِّه.

(٢) في هذا المحلِّ أنكر الفلاسفة المعجزات لقولهم إنَّ القوانين واجبة وليست ممكنة.

فإذا كانت الحاجة إلى مبدأ أوَّل هو خاتمة التفسير حاجة واقعيَّة فيكفينا القول إنَّ هذه الجسيمات هي هو، فلا يلزم أن تكون هذه الحاجة بحسب قانون عقليّ منطقيّ.

والجواب عن هذا قد سبق في رسالة الإمام الدَّوَّانيّ بيِّناً.

ثمَّ إنَّا لو قلنا إنَّ (س) هو سبب (ص) فهو علَّته التَّامَّة على كلِّ حال لأنَّه به وجوده، ونحن لا نعني بالعلَّة التَّامَّة إلا هذا، فالقول إنَّه علَّته مع كونه ليس علَّة تامَّة كافية تناقض!

لكن ينتقل السؤال إلى هذه العلَّة بأنْ ما سبب استحقاقها الوجود؟! فنرجع إلى أوَّل المسألة.

فلا معنى للقول بأنَّ حصول (ص) هو بوجود (س) مع أنَّ (س) لا تكفي في وجوده إلا بأنَّ (س) جزء علَّة (ص)، وجزء العلَّة سمَّيناه بذلك لأنَّ المعلول يوجد بمجموع هو بعضه، فلو وجد به وحده لكان علَّته التَّامَّة.

وإن كان قوله بمعنى أنَّ وجود (ص) أولى لو كانت (س) موجودة؛ فينتقل الكلام على الأوَّلويَّة وإبطالها كما سبق.

بعد هذا ينتقل الأستاذ عادل ضاهر إلى جواب واحد من «الإيمانيين» هو «يوينج»؛ فيقول يوينج إنَّه لو لم يكن هناك علَّة تامَّة للعالم للزم أن يكون وجود العالم بطريق الصدفة المحض، فلو كان (أ) هو سبب (ب) فما السبب لكون (أ) هو سبب (ب) ولم يكن هو سبب وجود (ج) دون (ب)؟

وبمعنى آخر؛ العالم موجود على هذا النظام لوجود قوانين تحكمه، ولكن بمَ تفسير القوانين؟ فيجب إذن أن تكون القوانين راجعة إلى مرجع ثابت.

فالجواب بأنَّه هذه القوانين موجودة اتفاقاً وصدفة محال[١].

فيجيب الأستاذ عادل بأنَّ هل وجوب الرجوع إلى مرجع وجوب عقليٌّ أو عاديٌّ واقعيّ؟ فلو لم يكن لوجوب عقليٍّ -و يوينج يوافق بأنَّه ليس بالوجوب العقليّ بحسب قول الأستاذ عادل- فهو ممكن عقلاً فلا يمتنع أن نقول إنَّ المرجع هو عين مادَّة العالم، فكون الاحتمالات الأخرى لنظام العالم جائزة لا يمنع كون هذا الاحتمال حاصلاً وواقعاً.

والجواب بأنَّ الوجوب عقليٌّ لامتناع وجود الممكن لذاته.

ثمَّ ينتقل جواب يوينج إلى أنَّ كون العالم على هذا النظام البديع من بين كلِّ الاحتمالات الأخر احتمال صغير جداً جداً، فكون هذا العالم على هذا النظام بسبب الصدفة احتمال صغير جداً جداً[٢].

فيجيبه الأستاذ عادل بأنَّ الاحتمال بأن يكون العالم قد جاء صدفة إذ كان صغيراً جداً فهو احتمال موجود باعتراف يوينج، فإذ كان الاحتمال موجوداً فهو ممكن، فإذ كان ممكناً فهو ليس محالاً، فإذ لم يكن محالاً فنقيضه -الذي هو كون العالم قد وجد من مرجع غيره- ممكن وليس واجباً.

فيلزم من هذا أنَّ هذا الدَّليل ليس يفيد الوجوب العقليَّ على وجود الله سبحانه وتعال، وليس يفيد الامتناع العقليَّ على كون العالم موجوداً صدفة.

---

(١) وذلك محال عقلاً لما سبق. ومن هنا صار بعض الغربيين ينظرون إلى القوانين التي تحكم العالم على أنَّها متراجعة بعضها إلى بعض حتى تصل إلى قانون كلِّيٍّ يكون مبدأ لكلِّ القوانين.

(٢) وهذا البرهان الغائيُّ الآتي ذكره بإذن الله تعالى، وهو أحد دليليّ ابن رشد، وقد سبق ذكره.

إذن هذا ليس دليلاً عقلياً على وجود الله سبحانه وتعالى!

وكلام الأستاذ عادل هذا حقٌّ؛ وسيأتي الكلام عليه.

ثمَّ يرجع الأستاذ إلى كوبلستون؛ فإنَّ كوبلستون يقرّر دليل توما الإكويني بطريق آخر؛ فيقول إنَّه «لو كان كلُّ ما هو موجود جائزاً لما وجد أيُّ شيء الآن»[١].

وهذه الطريق بأن يقول إنَّا نرى وجود موجودات جائزة ممكنة، والموجود الممكن محال أن يوجد دائماً؛ فعلى هذا فكلُّ ممكن حادث، فإذا رجعنا في الزمان فيلزم أن يوجد وقت ليس فيه أيُّ ممكن موجوداً، فلو لم يوجد إلا الممكنات للزم أن يكون وقت لا شيء فيه موجود، ولكن لو لم يكن شيء موجود في ذاك الوقت لامتنع أن يوجد شيء في هذا الوقت؛ فيلزم أن لا يوجد شيء أصلاً.

ولكن يوجد أشياء موجودة الآن؛ فذلك لوجود موجود ليس جائز الوجود فيكون واجباً قديماً لا بداية له وهو الله سبحانه وتعالى.

وهنا اعتراض بيِّنٌ يذكره الأستاذ عادل بأنَّ هذا الطَّريق منبنٍ على أنَّ للوجود الجائز بداية؛ ولكن هل هذا واجب عقلاً؟![٢]

ثمَّ يرتِّب الأستاذ عادل هذا الدَّليل:

---

(١) صفحة: (٦٠٧).

(٢) فإنَّ هذا الدَّليل يفرض كون كلِّ الممكنات الموجودة الآن لها بداية، فهذا حقٌّ؛ ولكن لم لا نقول إنَّه قد كان قبل هذه الممكنات ممكناتٌ أخر لكلٍّ منها بداية وقبلها مثلها وهكذا؟ فهذا الدَّليل لا يمنع هذه الصورة.

١- الممكنات إمَّا أن يكون وجودها لزمان لا بداية له أو أن يكون لوجودها جميعها بداية.

٢- لو كانت لا بداية لها للزم أن يكون قد مرَّ ما لا نهاية له من الزمان؛ وعليه تكون كلُّ الحوادث التي يمكن أن تحصل قد حصلت بالفعل، فيلزم أن يكون ما يحصل الآن قد حصل قبل أزمان لا بداية لها، وهذا باطل فذاك باطل.

٣- لو لم يكن موجوداً إلا الممكنات لصحَّ أن نفرض زماناً لا موجود فيه البتَّة، فيمكن عقلاً أن نفرض انتفاء وجود كلِّ الممكنات في ذاك الوقت

٤- لو كان الزمان قديماً للزم وجود زمان لا موجود فيه.

٥- ولو كان للزمان بداية فلا بدَّ من أن يكون لوجود الممكنات بداية.

٦- إذن يجب أن يكون للممكنات جميعاً بداية بأن يكون وقتُ لا وجود لممكنٍ فيه، فلو لم يوجد إلا الممكنات للزم أن لا يوجد شيء أصلاً في ذاك الوقت.

[مسلَّمة]: لا شيء يأتي من لا شيء[1].

٧- لو كان هناك وقتٌ في الماضي ليس فيه موجود للزم أن لا يوجد أي موجود الآن.

---

(١) هذه مقدِّمة بديهيَّة ، والدَّليل النَّظرُ عليها بأنَّه ل كان شيء لا من شيءٍ لأمكن أن يكون أيَّ شيء، ولكنَّ حصول كلِّ شيء في شيء محال عقلاً. ثمَّ هذه المقدِّمة ترجع إلى استحالة وجود الممكن دون إيجاب وقد سبقت. ومراد الأستاذ عادل من القول إنَّها مسلَّمة أنَّه لا أصل عقلياً هي منبنية عليه مع تمسُّك المستدلِّين بها. وقوله هذا سفسطة بيِّنة.

٨- إذن: لو لم يكن موجوداً إلا الممكنات للزم أن يوجد شيء الآن.

٩- يوجد شيء الآن.

١٠- ليس كلُّ الموجودات ممكناً، فهناك موجودٌ واجب وهو المطلوب.

ويمكن تلخيص هذا التقرير بأن يقال:

١- لو كان للموجودات كلِّها بداية للزم أن يكون وجود الموجودات جميعاً من لا شيء قبلها.

٢- وجود العالم عن صدفة محال.

٣- يلزم قدم بعض الموجودات.

٤- إذن بعض الموجودات واجبة؛ إذ القديم وجوده لا بداية له.

ويعترض الأستاذ عادل على هذا التقرير من جهات:

الأُولى: أنَّ القول : «لو كان الزَّمان قديماً لوجب حصول كلِّ ما يمكن» لا يلزم؛ فإنَّ لنا أن نقول إنَّه قد وقع في الزمان كلُّ الممكنات العاديَّة دون الممكنات العقليَّة، فلا يكون كلُّ شيء قد حصل.[1]

---

(١) فإنَّ الواجب العاديَّ هو المنبني على المشاهدة؛ فخلاف المشاهدة ممكن بالعقل، فطلوع الشمس من مغربها ممكن في العقل وهو لم يحصل في المشاهدة فيكون محالاً بحسب العادة. وبعكس هذا المحل، فإنَّ المحال العقليَّ أضيق من المحال العاديِّ؛ فمحال طلوع الشمس من مغربها في العادة، ولكنَّه ليس بمحال عقلاً لأنَّه لا ثبوت للتناقض فيه.

والجواب بأنَّه يلزم الخلفُ من هذا الفرض على كلِّ حال؛ إذ لو كان الزمان قديماً وحصل كلُّ ما يمكن أن يكون لكان الذي سيحصل غداً قد حصل في الماضي وهذا تناقض بيِّن.

الثَّانية: أنَّه قد ثبت أنَّ للطاقة في الكون مقداراً لا يزيد ولا ينقص؛ فالقول ببداية وجود الموجودات يقضي بانتفاء قانون حفظ الطاقة وهو باطل؛ إذ إنَّ قانون حفظ الطاقة يقضي بأنَّه ما مرَّ زمان من الأزمنة إلا ومقدار الطاقة فيه ثابت.

والجواب بأنَّ قانون حفظ الطاقة واجب عادة ممكن عقلاً، والممكن العقليُّ يمكن فرض عدمه، فلا يوجِب مبدأ حفظ الطاقة قدم الموجودات وجوباً عقلياً.

فإذ ثبت حدوث الممكنات جميعاً -بهذا الطريق أو بغيره-، فهذا لا يتعارض مع مبدأ حفظ الطاقة ابتداء؛ فمبدأ حفظ الطاقة وإن كان واجباً عادة وواقعاً وفيزيائياً إلا أنَّه ممكن عقلياً ومنطقياً.

الثالثة: سلَّمنا وجود الواجب -تنزلاً[١]-؛ فلم قلتم إنَّ هذا الواجب هو الله -تعالى-؟

بيانه: أنَّه إذا ثبت وجود الواجب فليكن هذا الواجب هو القوانين التي ينتظم بها العالم مثلاً[٢]، فلا يلزم أن يكون الواجب «شخصاً» متعيِّناً.

---

(١) أي فلنتنزَّل عن كلِّ ما قد سبق من الاعتراضات ولنفرض وجود الواجب.

(٢) هذا قول بعض الفلاسفة كـ «إسبينوزا»، ولم يذكره الأستاذ عادل وإنَّما هو مثل؛ وهو بأنَّ القوانين تترافع إلى قانون كلِّيٍّ واحد هو الله -تعالى-!

فإنَّ الدَّليل المذكور يدلُّ على كون الواجب قديماً باقياً غنياً، ولكن ليس فيه الدلالة على كون الواجب عالماً أو «كاملاً أخلاقياً».

فإذ جاز أن يكون غير كامل بعلم تامٍّ وحكمة فلا يلزم ابتداء أن يكون شخصاً.

ثمَّ لو سلَّمنا أنَّ الواجب موصوف بهذه الصفات -تنزلاً-، فما الدَّليل على وجوبها له منطقياً؟[١]

والجواب بأنَّ الموجود إمَّا ذاتٌ أو صفة للذات أو نسبة تابعة للذوات؛ فالصفة لا تكون موجودة من غير موصوف إذ وجودها بوجوده، والنسب كالقوانين إنَّما هي تابعة لتصرُّفات الذوات والجواهر.

فإذ ثبت أنَّ الواجب موجودٌ مستغنٍ -لأنَّه لو افتقر لما كان واجباً- فهو ذاتٌ وجوباً.

أمَّا إثبات العلم فعند أهل الحقِّ من ثبوت أنَّ الواجب فاعل بالاختيار لا موجِب بذاته؛ فإنَّ العالم يجوز أن يكون على غير صورته منطقياً، ففعله تعالى للعالم لا بأنَّه معلول له تعالى، فإذن هو تعالى فاعل للعالم بأنَّه موصوف بصفة يكون بها مرجِّحاً وجود بعض المتساويات دون بعض، وهذه صفة الإرادة.

وترجيح بعض المتساويات فرع إدراك إمكانها، فإذن يجب أن يكون تعالى عالماً بكلِّ ما يمكن أن يرجِّح.

---

(١) هنا يقرِّر الأستاذ عادل جواب يوينج عن هذا الإيراد: «من هنا يكون افتراضنا أنَّ الكمال التامَّ يشكِّل أساساً كافياً للوجود هو الافتراض الوحيد الذي تطمئنُّ له عقولنا والذي يمكن -بالتالي- أن يجعل وجود العالم قابلاً للفهم»! فيجيب الأستاذ عادل بأنَّ هذا جواب نفسيٌّ لا أكثر!

وكذلك العلم حضور المعلوم لدى العالم؛ فنفسه تعالى حاضرة لنفسه فهو عالم بنفسه وبما يجب له، وحاضرٌ له إمكان الممكنات فكلُّ ممكن فهو معلوم لله تعالى، وفعله تعالى حاضر له فهو عالم به.

والمحالات إنَّما هي نقائض الواجبات، فالعلم بالواجبات يلزم عنه العلم بالمحالات، والممكنات بعضها موجود وبعضها معدوم، فالعلم بالموجود منها بأنَّه مفعول له تعالى، وبالمعدوم بأنَّه مقدور له تعالى.

وأقسام المذكورات إنَّما هي الواجبات والممكنات والمحالات؛ فلمَّا ثبت كونه تعالى عالماً بها جميعاً فقد ثبت بأنَّ علمه تعالى كامل.

فعلى هذا فقد ثبت وجود الواجب و كمال علمه وصفاته، أمَّا وجوب صفاته تعالى له فلأنَّه لو لم تجب لأمكنت له، ولو أمكنت له لجاز انتفاؤها، ولو جاز انتفاؤها عنه -تعالى- لكانت غيره، ولو كانت غيره لكان هو مفتقراً إلى غيره، ولو كان مفتقراً إلى غيره لما كان واجباً؛ هذا خُلْفٌ.

فإذ ثبت أنَّه واجب، وأنَّه موصوف بصفات، فإذن هذه الصفات واجبة له تعالى[1].

---

(١) وهذا ليس محلُّه رسالة الإمام الدَّوَّانيّ -رحمه الله-؛ إذ المطلوب في هذه الرِّسالة إثبات الواجب فقط. وتفصيل هذا في كتب العقائد.

البرهان الغائيُّ

يقول الأستاذ عادل إنَّ البرهان الغائيَّ استقرائيٌّ وليس استنباطياً، وإنَّه بعد كونه استقرائيّاً معتمد على القياس بأنَّ المفعول البديع من فاعل مبدع.

فقد سبق مناقشة أنَّ كون العالم على صورته البديعة دالاً على وجود فاعل إنَّما هو بالاحتمال لا بالوجوب المنطقيّ، فكذلك لو كان العالم موجوداً صدفة فأحد احتمالاته أن يكون على صورته البديعة هذه بما فيها من ملاءمة الكيفيَّات التشريحيَّة للكائنات الحيَّة، فلا يلزم أن يكون العالم مصنوعاً من صانع حكيم(١).

ثمَّ يذكر تقرير سوينبيرن للبرهان الغائيِّ بطريق آخر؛ فيقول سوينبيرن إنَّ العالم منتظم بقوانين، وهذه القوانين يمكن تفسير بعضها ببعض؛ فقوانين الغازات ترجع إلى قوانين نيوتن، وقوانين نيوتن مشمولة بقانون النِّسبيَّة العامَّة وهكذا.

فسنصل إلى قانون لا يمكن تفسيره علمياً فلا يرجع إلى قانون فيزيائيٍّ، فتفسيره بما بعد الفيزياء فيثبت ما وراء الفيزياء وثبوت الواجب -تعالى-.

---

(١) والحقُّ أنَّ البرهان الغائيَّ لو سلُّم فيه أنَّه لا بدَّ من أن يكون فاعل عاقل فهذا لا يلزم منه أن يكون الفاعل العاقل هو الواجب؛ إذ ليس واحد من مقدِّمات هذا الدَّليل أنَّ العالم له بداية زمانيَّة، ولا أنَّه محدود؛ فعلى هذا لو سلَّمنا بأنَّ العالم تصميم من كائنات عاقلة ذكيَّة، وهي مصمَّمة من كائنات قبلها وهكذا لا من أوَّل! وهذا قول من يتسمَّون بـ«الرائيليَّة» بأنَّ كائنات فضائيَّة هي صمَّمت الكائنات الحيَّة في عالمنا وتفعل كذا وكذا! فقولهم هذا أحد الحلول لتفسير كون العالم على صورته البديعة هذه. كما يمكن تفسيره بنظرية داروين الآتية. فيلزم من هذا سقوط دليل ابن رشد بالعناية سقوطاً حرّاً! والحقُّ أنَّ ابن رشد في كتابه معترض على أدلَّة المتكلِّمين آت بهذا الدَّليل ودليل الاختراع وكلاهما -على تقريره هو- ينقصه الكثير من المقدِّمات ويمكن أن يناقَش في كلٍّ واحدة منها!

فهنا يسأل الأستاذ عادل سؤالين:

الأوَّل: ما الدَّليل على وجوب أن يكون للتفسير العلميّ نهاية؟

الثَّاني: ما الدَّليل على أنَّه لو كان هناك نهاية للتفسير بأنَّ هذه النهاية ليست تفسيراً علمياً؟!

والجواب؛ فعن الأوَّل بمنع التَّسلسل في العلل كما سبق.

وأمَّا الثَّاني؛ فبأنَّ التَّفسير العلميَّ تفسيرُ وجود فيزيائيٍّ لوجود فيزيائيٍّ؛ والموجودات الفيزيائيَّة هي مجموع الكتلة والطَّاقة، فمهما أرجعنا إليها فهي في ذواتها ذوات مقادير مخصوصة معيَّة؛ فهي إذن ممكنة دوم مقادير أخر؛ فبعد منع التَّسلسل مع ثبوت إمكانها فمحال أن تكون موجودة إلا بسبب ليس بفيزيائيّ، لأنَّه لو كان فيزيائياً لكان بمادَّة وطاقة فيتسلسل.

أمَّا سوينبيرن فيجيب بأنَّ التفسير العلميَّ نفسه بحاجة إلى تفسير بأنَّه لم كان هو التفسير دون غيره، فمثلاً؛ ثابت الجذب الكونيُّ مثلاً هو (أ)، فلم لم يكن أكبر أو أصغر؟

فيقول سوينبيرن بناء على هذا إنَّ الحلَّ في تفسير هذه الصورة أن نقول إنَّ هناك فاعلاً مختاراً -سبحانه وتعالى-، فتكون إرادة الله سبحانه وتعالى هي التفسير لهذه الأشياء، أمَّا إرادته تعالى فلا تفسير لها، فالتَّفسير القصديُّ: «هو تفسير لكيف يسبِّب شخص حدوث سلسلة معيَّنة من الحوادث، بينما التفسير العلميُّ هو مجرَّد تفسير لكون حوادث من نوع معيَّن تتلو بصورة منتظمة حوادث من نوع آخر».

فكأنَّا نقول إنَّ التعليل القصديَّ هو ذكر السبب، أمَّا التعليل العلميُّ فهو ذكر تفسير اقتران بعض الحوادث مع بعض[١].

فيرجع الأستاذ عادل إلى القول بتجويز تسلسل التفسيرات العلميَّة لا من أوَّل، فلا يلزم شيء من جواب سوينبيرن.

ثمَّ ينتقل الأستاذ إلى الاستدلال بأنَّ قولنا بوجود واجب هو فاعل في الكون مع أنَّه ليس ضمن الكون ليس يبعد عن قولنا إنَّ النفس الإنسانيَّة تتحكَّم في الجسد مع أنَّها غيرٌ له.

فيجيب الأستاذ عادل بأنَّ النظرة إلى الإنسان على أنَّه شيئان باطلة[٢]، فعليه لا يلزم معقوليَّة المقيس ولا المقيس عليه.

فإن سلَّم هذه النظرة فإنَّ اللازم منها أن يكون الواجب مقيَّداً وجوده بوجود العالم كما أنَّ روح الإنسان مقيَّدة في جسده؛ فإنَّ الإنسان من حيث المفهوم لا يكون إلا بالجسد.

فيلزم أنَّه إذا كان الفاعل موجوداً فلا بدَّ أن يكون جسداً فلا يكون واجباً لجسميَّته، أو أن لا يكون للكون فاعل خارجه.

---

(١) وقد أورد الفلاسفة على المسلمين إذ يثبتون الإرادة لله سبحانه وتعالى بأنَّ إرادته تعالى لوجود زيد إمَّا أن يكون لها سبب أو لا، فإن لم يكن لها سبب فقد حصل ترجيح من غير مرجِّح، فعلى هذا لم لا نقول إنَّ وجود زيد نفسه ليس عن مرجِّح؟ فيبطل الاستدلال على الصانع تعالى. فإن كان هناك سبب فالإرادة هنا لا تكون إلا وسطاً بين سببها والمفعول فلا يكون لها حقيقة. فيجيب أهل الحقِّ بأنَّ الإرادة صفة لله سبحانه وتعالى هي ليست عين الاختيار، وإنَّما الاختيار بها، فالموصوف بهذه الصفة يمكن له الاختيار محضاً. ومن لم يثبت الإرادة لزمه تسلسل الأسباب لا إلى أوَّل ضرورة.

(٢) في الفصل الخامس من كتابه: «الحياة بعد الموت ومشكلة الهويَّة الشخصيَّة»، وهذه المسألة لا تهمُّنا الآن.

فيذكر جواب سوينبيرن بأنَّ القياس لا يلزم كونه من جميع الحيثيَّات؛ فإنَّ علَّة القياس حكم واحد، فالأحكام الأخرى لا يجب تعديتها.

ومثاله أن نقول إنَّ للشمس كتلة وللحجر كتلة، فإن قلنا إنَّ الشمس لأنَّها لها كتلة فلها قوَّة جذب فيصحُّ لنا أن نُعَدِّيَ هذا الحكم إلى الحجر بأنَّ له قوَّة جذب.

لكن ليس لنا أن نحكم أنَّ الحجر حارٌّ قياساً على الشمس لأنَّ كليهما له كتلة، فحرارة الشمس ليس سببها كتلتها[1].

فينتقل الأستاذ عادل ضاهر هنا إلى تقرير إيراده بطريق آخر؛ فيقول إنَّه محال منطقياً كون فاعلٍ فاعلاً إلا بكونه جسماً متغيِّراً بالزمان، فإنَّ التأثير لا يُتصوَّر إلا بابتداء وجود أو تأثير في الموجود، فالابتداء يقضي بكون الفاعل قد حدث فيه إرادة أو شعور أو شيء يكون هو علَّة لحدوث الحادث، وفي حال التأثير في الموجود فلو لم يكن الفاعل جسماً لتساوت عنده المفعولات كلُّها وللزم أن لا يكون مفعول أولى من آخر، فإذ تساوت المفعولات ولا مرجِّح فيما بينها فالترجيح من غير مرجِّح محال، وكذلك فإنَّ الفاعل لو لم يكن جسماً لكان فعله ذهنياً محضاً، والفعل الذهنيُّ لا يلزم منه تحقُّق المفعول الخارجيّ، وكذلك يلزم كلَّ فاعل أن يكون له مقصد يحرِّكه[2].

فإذن يلزم أن يكون الفاعل المستقلُّ بالاختيار جسماً ضرورة، فلو فرضنا فاعلاً للعالم فهو جسم، وكلُّ جسم ممكن، فيكون فاعل العالم غير واجب.

---

(١) وهذا في مبحث علَّة الحكم في كتب أصول الفقه فانظره ثمَّة.

(٢) وقد أفرد لهذا في كتابه فصلاً هو: «**تماسك الخطاب الدِّيني**» وتوسَّع فيه، وهو كلُّه منبنٍ على المصادرة. وقوله هذا قريب قول هشام بن الحكم وهو من قدماء متكلمي الرَّافضة، وقول ابن تيميَّة بعده. وهذا الإيراد وإن لم يكن في محلِّ رسالة الإمام الدَّوَّانيّ إلا أنَّا نمرُّ عليه سريعاً إن شاء الله تعالى، فإنَّ إثبات الواجب ليس فرعاً عن إثبات كيف فعله.

فيلزم بطلان القول بالواجب.

فالجواب عند الفلاسفة بالتزام أنَّ الله سبحانه وتعالى ليس فاعلاً للعالم، وإنَّما الله سبحانه وتعالى علَّة لوجود العالم، فيخرجون عن هذا.

أمَّا المسلمون فيقولون إنَّ هذا الإلزام كلَّه منبنٍ على مصادرة، فصحيح أنَّا نجد الفاعل فاعلاً لحدوث شيء فيه وفي وضع جسمه، لكن هل من دليل عقليٍّ منطقيٍّ على أنَّه لا يفعل إلا الجسم؟!

أمَّا تساوي المفعولات ولزوم أن يكون لكلِّ فعل مقصداً فممنوع لمن أثبت الإرادة لله سبحانه وتعالى.

أمَّا لزوم أن يكون الفاعل متغيِّراً فعن لزوم حدوث تعلُّق إرادته وهو ممنوع عند أهل الحقِّ[1]؛ إذ هم يقولون بقدم إرادته تعالى وقدم تعلُّقاتها، وأنَّ الحدوث شرط في حصول المفعولات فلا يلزم قدم شيء منها -وقد سبق-.

ثمَّ يرجع الأستاذ عادل إلى يوينج؛ فيذكر قول يوينج إنَّ الكائنات الحيَّة نرى فيها تكيُّفات كثيرة شديدة التعقيد تفيدها في معيشتها، وهذه الكائنات يقيناً ليست عاقلة؛ إذ هذا ثابت بالمشاهدة اليوميَّة.

وفي نفس الوقت نحن بحاجة إلى تفسير سبب هذه التكيُّفات وإلا كان الأمر صدفة بعيدة جداً جداً.

ومثَّل يوينج بلعبة البوكر بأن يحصل أحد اللاعبين أربعة آصات مرَّة بعد مرَّة.

---

(١) قول المعتزلة من المسلمين وسطٌ بين قول الفلاسفة وأهل السنَّة، فليس تبيان قولهم في محلِّ المسألة.

فإذن بحسب هذا الاستقراء يلزم أن يكون هناك فاعل أعلى من هذه الكائنات متحكِّم فيها.

وخلاصة الردِّ على هذا التَّقرير -إعادة لما سبق- من جهات:

الأوَّلى: بأنَّ كون هذا النِّظام صدفة احتمال موجود وليس ممتنعاً عقلاً؛ إذ إنَّ هذا الدَّليل استقرائيّ فلا يفيد الضرورة المنطقيَّة.

الثَّانية: بأنَّا سلَّمنا وجود عقل فوق هذه الكائنات؛ لكن لا يلزم أنَّه واجب، إذ يمكن أن يكون جسماً ممكناً مصمَّماً من أجسام قبله وهكذا.

الثَّالثة: بأنَّ نظريَّة النُّشوء والتَّطوُّر عن طريق الانتخاب الطبيعيِّ يخرج بنا عن هذا اللُّزوم ابتداءً؛ فلو ضربنا مثلاً طول رقبة الزرافة بأنَّه مفيد لها في موطنها للوصول إلى الطَّعام، فالاستدلال السابق هو بأنَّ طول الزرافة كيفيَّة مساعدة لها، والزَّرافة لا استطاعة عندها لإطالة رقبتها، فإذن طول رقبتها من فاعل صمَّمها على هذا الشَّكل.

لكن على القول بالانتخاب يجاب بأنَّه كان هناك من الزَّرافات ذوات رقاب طويلة وذوات رقاب قصيرة، فعاشت الأوَّلى وبقيت دون الثَّانية لأنَّ الطَّفرة التي حدثت لها بطول الرَّقبة قد ساعدتها.

وكذلك الضَّفادع قد حصل عند بعضها طفرة بطول ألسنتها، فما كان لسانه طويلاً أفاد منه بأن يصطاد الحشرات، أمَّا الضفادع التي لم تكن عندها هذه الطفرة فقد فشلت في منافسة ذوات الألسن الطَّويلة، فانقرضت.

إذن؛ لا يكون وصول الحيوانات إلى هذه الكيفيَّات بتصميم ذكيٍّ؛ إذ يكفي أن نفرض أنَّه قد حصل كلُّ الطَّفرات التي يمكن أن تحصل، فما كان مفيداً من الطَّفرات أعان

صاحبه على البقاء، وما كان ضاراً من الطَّفرات أدَّى إلى موت صاحبه، فبقيت ذوات الطَّفرات المفيدة وانقرضت ذوات الطَّفرات الضَّارَّة.

فعلى هذا لن تجد -مع مرور الوقت الطويل- إلا الكيفيَّات المفيدة للكائنات الحيَّة، فستظُنُّها حينئذٍ موجودة ابتداء على هذا الانتظام البديع[1]!

فعلى هذا يسقط البرهان الغائيُّ.

أمَّا عند أهل الحقِّ فلا ينتظم البرهان الغائيُّ إلا مع مقدِّمات كثيرة ترجع بمجموعها إلى دليل الإمكان المذكور بطرقه في رسالة الإمام الدَّوَّانيِّ -رحمه الله-.

---

(١) ويقول الأستاذ عادل إنَّ هذه النظريَّة مدعومة علمياً إلى درجة كبيرة! وهذا عجيب وهو قد كتب كتابه سنة ٢٠٠٨؛ فإنَّ هذه النظريَّة فيها عيوب كثيرة جداً! وأقرب منها جداً لمن جوَّز تسلسل الحوادث فيما مضى أن يقول إنَّ عالمنا من تصميم مخلوقات سابقة وهكذا!

إرادة الاعتقاد

يذكر الأستاذ عادل ضاهر طريقة أحد اللاهوتيين هو «هانز كينج» بأنَّه أنكر طريقة البروتستانتيِّين في رفض العقل، ورَفَضَ كذلك طريقة اللاهوت الطبيعيّ الكاثوليكيَّة.

واختطَّ طريقاً بين ذلك وسطاً بوجود الدَّليل العقليّ لكن لا على ما سبق من الطَّريقين؛ فهو يقرِّر -تَبَعاً لـ «ويليم جيمس»- بدليل قبليٍّ بأنَّا إذا فرضنا وجود الله - سبحانه وتعالى- فإنَّ العالم سيكون واضحاً عندنا تفسيره وأنَّه قد خلق لغاية -هي تعريفنا بالله تعالى أو غير ذلك-.

ولا يخفى أنَّ الناس إذا ما اعتقدوا بوجود الله سبحانه وتعالى فستنتظم معيشتهم جداً لتحريهم العدل لاعتقادهم بوجود يوم للحساب.

وهذا الطريق في إثبات وجود الله -سبحانه وتعالى- ظاهر أنَّه منبنٍ على الافتراض وأنَّ هذا الافتراض أولى من عدمه، فهذا على الحقيقة ليس بدليل عقليٍّ ابتداءً!

والقائلون به لم يحوجهم إلى السقوط ليحتجوا بمثله إلا أنَّهم قد التزموا فساد الأدلَّة العقليَّة، فليبقوا على إيمانهم احتاجوا إلى أيِّ طريقة يسمونها دليلاً!

وبعد هذا يقال إنَّ المقصود من هذا الفصل مناقشةُ مناقشةِ الأستاذ عادل ضاهر لأدلَّة إثبات الواجب تعالى، وتبيان محلِّ المصادرة والتغافل عن الأدلَّة التي في محلِّ كلامه.

وأغلب الظنِّ أنَّه لم يطَّلع عليها لضعف اللاهوت المسيحيِّ مقارنة بالفلسفة والكلام الإسلاميِّين.

هذا والحمد لله ربِّ العالمين.

المراجع

١ – الأحمد نكري – عبد رب النبي بن عبد رب الرسول، «**دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**». دار الكتب العلمية – بيروت ٢٠٠٠ م.

٢– الأشعري – أبو الحسن علي بن إسماعيل، «**استحسان الخوض في علم الكلام**». دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت ١٩٩٥.

٣– البخاريّ– محمد ابن إسماعيل، «**صحيح البخاري**» . دار الشعب – القاهرة. الطبعة الأوَّلى – ,١٩٨٧

٤– البيجوري – إبراهيم بن محمد بن أحمد، «**حاشية الشيخ البيجوريّ على متن السنوسيَّة في علم التوحيد وبهامشه تقرير شمس الدِّين الأنبابيّ**». مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده – مصر ١٩٥٥م.

٥– تاج الدِّين السبكيّ – عبد الوهاب بن عليّ، «**طبقات الشافعية الكبرى**». تحقيق د. عبد الفتاح محمد الحلو ، د. محمود محمد الطناحي. دار هجر – القاهرة ١٩٩٢م.

٦– ابن تيمية – أحمد بن عبد الحليم، «**درء تعارض العقل والنقل**». دار الكنوز الأدبية – الرياض.

٧– حاجي خليفة– مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، «**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**». دار العلوم الحديثة– بيروت.

٨– ابن خلدون – عبد الرحمن بن محمد، «**مقدمة ابن خلدون**». دار الكتب العلميَّة – بيروت ,١٩٩٣

٩- ابن خلكان - شمس الدِّين أحمد بن محمد بن أبي بكر، «**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**». المحقق إحسان عبَّاس. دار صادر - بيروت.

١٠- الدَّوَّاني - جلال الدِّين محمد بن أسعد، «**الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة**». تحقيق د. عبد الله حاج علي منيب. مكتبة الإمام البخاري - ٢٠٠٠م.

١١- ابن رشد الحفيد - محمد بن أحمد بن محمد، «**تهافت التهافت**». دار الكتب العلميَّة - بيروت.

١٢- ابن رشد الحفيد - محمد بن أحمد، «**الكشف عن مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة**». قدَّم له وعلَّق عليه أحمد شمس الدِّين. دار الكتب العلميَّة - بيروت.

١٣- الزركلي- خير الدِّين الدمشقي، «**الأعلام**». دار العلم للملايين. الطبعة (١٥) ٢٠٠٢م.

١٤- ستيفن هوكينج، «**الكون في قشرة جوز**». ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي. عالم المعرفة - الكويت ٢٠٠٣.

١٥- ستيفن هوكنج، محاضرة «**The Beginning Of Time**».

١٦- السَّيِّد الشَّريف - علي بن محمد الجرجاني، «**التعريفات**». تحقيق إبراهيم الأبياريّ. دار الكتاب العربيّ - بيروت. الطبعة الأوَّلى. ١٤٠٥هـ.

١٧- السَّيِّد الشَّريف - علي بن محمد الجرجاني، «**شرح المواقف**». تحقيق د.عبد الرَّحمن عميرة. دار الجيل - بيروت. الطبعة الأوَّلى ١٩٩٧م.

١٨- الشَّلبيّ - كمال عبد الكريم، «**أصالة الوجود عند الشيرازي**». صفحات للدِّراسات والنَّشر - دمشق, ٢٠٠٨

١٩- صدر الدِّين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، «**المشاعر**». مطبوعاً بعد كتاب «**الرِّسالة الكماليَّة في الحقائق الإلهيَّة**» دار الكتب العلميَّة - بيروت ٢٠٠٢

٢٠- طاشكبري زادة- أحمد بن مصطفى، «**الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**». دار الكتاب العربي - بيروت. ١٩٧٥م.

٢١- عادل ضاهر، «**الفلسفة والمسألة الدِّينيَّة**». دار نلسن - السويد- لبنان ٢٠٠٨,

٢٢- العكَّريّ- عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي، «**شذرات الذهب في أخبار من ذهب**». تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط.الناشر دار بن كثير - دمشق.

٢٣- فخر الدِّين الرازيّ - محمد بن عمر، «**أساس التقديس في علم الكلام**». مكتبة الكليّات الأزهريّة - القاهرة ١٤٠٦هـ.

٢٤- الكشميريّ- محمَّد أنور شاه، «**مرقاة الطَّارم لحدوث العالَم**». مطبوعة مدنيَّة بريس- بنجور (يوبي) - الهند ١٣٥١هـ.

٢٥- مرتضى الزَّبيديّ - محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، «**تاج العروس من جواهر القاموس**». دار الهداية.

٢٦- مصطفى النشّار، «**الفكر الفلسفي في مصر القديمة**». الدار المصريَّة السعوديَّة - القاهرة ٢٠٠٤م.

٢٧- ابن منظور - محمد بن مكرم الإفريقيّ، «**لسان العرب**». دار صادر - بيروت.



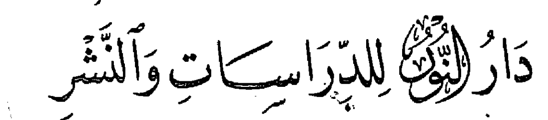
فهرس المحتويات

هذا الكتاب

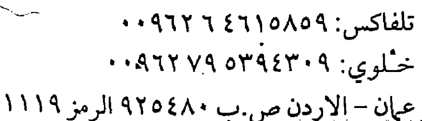
هاتان رسالتان ماتعتان لاثنين من أكابر العلماء من مدرسة الإمام الأفخم فخر الدِّين الرَّازيِّ رحمه الله تعالى ورضي عنه، وهما الإمام سراج الدِّين الأرمويُّ (٦٨٢هـ) والإمام نجم الدِّين الكاتبيُّ (٦٧٥هـ).

فأولاهما رسالةُ الإمام سراج الدِّين الأرمويِّ رحمه الله، وهي بحث دقيق في موضوعي العلم الإلهيِّ وعلم الكلام.

وثانيتهما رسالة الإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ رحمه الله في بحث بعض مسائل طرق إثبات واجب الوجود سبحانه وتعالى ومعها مناقشات النَّصير الطُّوسيُّ للإمام الكاتبيِّ، ما زاد بحوث الرِّسالة دقَّة وبياناً. وهذه الرِّسالة وإن كانت دائرةً على جزئيَّات قليلة إلا أنَّ فائدتها فيها كبيرة.






تلفاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٥٨٥٩
خلوي: ٠٠٩٦٢٧٩٥٣٩٤٣٠٩
عمان - الاردن ص.ب ٩٢٥٤٨٠ الرمز ١١١٩
-mail: darannor@gmail.com
www.darannor.com